علم منطق کی مشہور کتاب سلم العلوم کی جدید اردو شرح جس میں فن منطق کے مشہور عالم حضرت مولانا رشید احمد مار تونگیؒ کی تقریر کو بنیاد بنا کر کتاب اور فن منطق کے مباحث کو اس طرح حل کیا گیا کہ کسی دوسری شرح کی ضرورت باقی نہیں رہتی

مولانا سید حمید الرحمان شہیدؒ
سابق استاذ حدیث جامعہ فاروقیہ کراچی

صحیح شدہ ایڈیشن

کشف العلوم شرح سلم العلوم

علم منطق کی مشہور کتاب سلم العلوم کی جدید اردو شرح

جس میں فن منطق کے مشہور عالم حضرت مولانا رشید احمد مار تونگی

کی تقریر کو بنیاد بنا کر کتاب اور فن منطق کے مباحث کو اس طرح حل کیا گیا

کہ کسی دوسری شرح کی ضرورت باقی نہیں رہی

مولانا سید حمید الرحمان شہیدؒ

استاذ جامعہ فاروقیہ کراچی

4/501 شاہ فیصل کالونی کراچی

اشاعت دوم ــــ محرم الحرام ۱۴۲۲ھ
تعداد ــــ ۱۱۰۰
طابع ــــ القادر پرنٹنگ پریس، کراچی
ناشر ــــ فیاض احمد 0320-4075225
مکتبہ عمر فاروق ۴/۵۰۱ شاہ فیصل کالونی، کراچی

ملنے کے پتے

اسلامی کتب خانہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی
مکتبہ قاسمیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی
مکتبۃ العلوم ۱۶ سلام کتب مارکیٹ بنوری ٹاؤن کراچی
طاہر نیوز پیپر اینڈ بک اسٹال صدر کراچی
مکتبۃ العارفی جامعہ امدادیہ ستیانہ روڈ فیصل آباد
مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار، لاہور
کتب خانہ رشیدیہ راجہ بازار راولپنڈی
مکتبہ علمیہ اکوڑہ خٹک سرحد
مکتبۃ المعارف قصہ خوانی بازار پشاور شہر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

آسماں تیری لحد پہ شبنم افشانی کرے
سبزہ نورستہ اس گھر کی نگہبانی کرے

آہ مولانا سید حمید الرحمٰنؒ

الحمد لحضرة الجلالة والصلوٰة والسلام علیٰ خاتم الرسالة اما بعد!

کشف العلوم شرح سلم العلوم کا تصحیح شدہ ایڈیشن آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ پہلے ایڈیشن کے منظر عام پر آنے کے وقت مؤلف مرحوم خود موجود تھے لیکن آج وہ دنیا میں موجود نہیں اور شہادت کے اعلیٰ وبلند مرتبہ حاصل کر چکے ہیں۔

یہ رتبہ بلند ملا جس کو مل گیا
ہر مدعی کے واسطے دارورسن کہاں

۲۸ جنوری ۲۰۰۱ء بمطابق ۲ ذیقعدہ ۱۴۲۱ھ بروز اتوار صبح سویرے جب مولانا مرحوم گھر سے جامعہ فاروقیہ آرہے تھے تو اس وقت دہشت گردوں نے جامعہ کی گاڑی پر فائرنگ کردی جس میں دیگر علماء کرام کے ساتھ آپ بھی شہید ہو گئے انا للہ وانا الیہ راجعون اور اس طرح جامعہ ایک ذی استعداد اور باصلاحیت مدرس سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محروم ہو گیا مرحوم زمانہ طالبعلمی ہی سے اپنی خداداد ذہانت وقابلیت اور مضبوط حافظہ کی بنا پر اپنے اساتذہ کرام کے منظور نظر تھے اور یہ ان کی خوش قسمتی تھی کہ فراغت کے بعد مادیت کے اس پر فتن دور میں اللہ تعالیٰ نے انہیں دین کی ترویج واشاعت کے لیے قبول فرمایا اور مسند قول رسول علیہ السلام کا امین بنایا۔

ایں سعادت بزور بازو نیست
تانہ بخشند خدائے بخشند را

حضرت شہید نے جامعہ فاروقیہ جیسی بین الاقوامی سطح کی ممتاز دینی درسگاہ میں اپنی خداداد علمی، فنی اور انتظامی صلاحیتوں کا لوہا منوایا، ان کی تدریسی زندگی علماء اور طلباء کے لیے ایک قابل تقلید نمونہ ہے درس نظامی کی تقریباً ہر چھوٹی بڑی کتاب انہوں نے پڑھائی اور ایسی پڑھائی کہ آئندہ کے لیے یادگار چھوڑ گئے۔ مرحوم کو منقولات اور معقولات دونوں پر کامل دسترس حاصل تھا۔ مگر معقولات اور دیگر فنون کی معیاری اور نسبتاً دقیق وصعب کتب کچھ زیادہ ہی شوق سے پڑھاتے تھے۔ مشکل سے مشکل سبق کو چٹکیوں میں سمجھانے کا ملکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں عطا فرمایا تھا، اب تو وہ جامعہ میں انتہائی اعلیٰ درجے کے استاذ حدیث تھے۔ مگر سلم العلوم تاہنوز پڑھاتے رہے۔ شہادت سے کچھ عرصہ قبل اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے استاذ کی سلم العلوم

کی یہ تقریر شائع کرنے کی توفیق عطا فرمائی..... حالانکہ حضرت شہیدؒ کے استاذ تو خلوص وسادگی اور کچھ فقدانِ ومسائل کی وجہ سے تصنیف وتالیف کی دنیا سے لاتعلق تھے ہی، حضرت بھی طبعاً تدریس وتقریر ہی کا زیادہ ذوق رکھتے تھے۔ نہ کہ تصنیف کا باوجودیکہ اس کی صلاحیت بھی وافر تھی اور اشاعت کا بندوبست بھی کوئی زیادہ مشکل نہ تھا۔ مگر کچھ احباب کے اصرار اور کچھ اس آخری عمر میں مزاج میں قدرے تبدیلی آنے کے باعث حضرت شہیدؒ اس کام کے لیے آمادہ ہوگئے جو آج مرحوم کے لیے بھی صدقہ جاریہ بن گیا۔ وہ بزبان حال کہہ رہے تھے کہ۔

اے یاد نشیمن کے بھڑکتے ہوئے شعلو
اپنا تو تعلق تھا چمن سے خزاں تک

آج وہ خود تو دنیا کو خیر آباد کہہ گئے لیکن ہمارے دلوں سے انہیں رخصت ہونے میں کافی وقت لگے گا بلکہ ممکن ہے مالوف دلوں سے ان کی شیریں یادیں زندگی بھر نہ نکل سکیں۔

رفتید ولے نہ از دل ما

کشف العلوم کے گذشتہ ایڈیشن میں مختلف النوع غلطیاں تھیں اس واسطے حضرت کی سلم العلوم پڑھانے کے لیے تیاری اور مطالعہ کے دوران اپنی مذکورہ تالیف پر بھی نظر رہتی تھی اور تصحیح (ترمیم اور اضافہ) کا کام کرتے رہے افسوس کہ ان کی حیات میں تو کتاب کا تصحیح شدہ نسخہ شائع نہ ہو سکا مگر یہ تو شاید ان کی خواہش بھی نہ تھی وہ محض رضائے الٰہی کے لیے خدمت دین سے دلچسپی رکھتے تھے اور وہ سلسلہ ان کے ارتحال کے بعد بھی جاری ہے..... .... اور مزید یہ کہ حضرۃ الاستاذ کے ہزاروں شاگرد اور محبین ومداحین اس کتاب کا اغلاط سے پاک نسخہ کی شدید ضرورت محسوس کرتے رہتے اور اس کو دیکھ کر ان کی تسلی کا بھی کچھ سامان ہوگا اس واسطے اس کی اشاعت کا بندوبست کیا جارہا ہے۔

کعبہ را ویراں مہ کن اے عشق کا نجایک نفس
گہ گہے پسماندگان راہ منزل می کنند

علوم نبوت کے طلبا اور حضرت کے محبین وتلامذہ سے استدعا ہے کہ کتاب سے استفادہ کرتے ہوئے مرحوم کو ضرور دعاؤں میں یاد رکھیں ہماری حالت تو حضرت کی یاد میں کچھ یوں ہے۔

اے غائب از نظر کہ شدی ہم نشیں دل
می بینمت عیاں ودعا می فرستمت

(مولانا) عبدالرزاق زاہد غفرلہ
خادم شعبہ تعلیمات واستاذ حدیث
جامعہ فاروقیہ، کراچی
۲۰/۱۲/۱۴۲۱ھ ۱۷/۳/۲۰۰۱

عرض مولف

لاکھ لاکھ شکر ہے اس رب لایزال کا جس نے کلیات و جزئیات کی تخلیق فرمائی اور درود و سلام ہو اس شفیع الامم پر جن کی دلالت سبب ہدایت بنی۔

سلم العلوم کی یہ تقریر کشف العلوم جس کا پہلا ایڈیشن آپ کے ہاتھوں تک پہنچانے میں، میں اللہ کے فضل و کرم سے کامیاب ہوا، یہ میرے استاد حضرت مولانا رشید احمد صاحب مرحوم کی تقریر ہے جو ریاست سوات میں اپنے دور کے سب سے بڑے عالم، ولی، محدث، مفتی حضرت مارتونگ بابا رحمۃ اللہ کے صاحب زادے ہیں، جن سے میں نے مدرسہ نشر العلوم موضع مارتونگ ضلع سوات میں استفادہ کیا۔ آج کے اس دور کا جب میں اس پرانے ماحول کے ساتھ تصور کر کے موازنہ کرتا ہوں تو یہ نتیجہ اخذ کرنا میرے لئے بالکل آسان ہے کہ اس دور کے مقابلہ میں آج بہت ہی انحطاط پایا جاتا ہے، اس وقت طالب علم محنتی ہوتے تھے اور شوق و رغبت کے ساتھ استاد کی خوشامد کر کے علم حاصل کرتے تھے اور فراغت کے بعد اسی لگن کے ساتھ وارثین علوم نبوت کی سیرابی کا باعث بنتے تھے، لیکن آج کے طالب علم میں اس شوق کا فقدان ہے۔ مدرسہ نشر العلوم میں منتہی طلبہ، علم منطق میں مہارت پیدا کرنے کے لئے مختلف اطراف سے پہنچ کر نہایت ہی جانفشانی اور

محنت کے ساتھ اپنے مقصد کو حاصل کرتے تھے۔ گرمی سردی کی پرواہ کیئے بغیر اور اس راستے میں حائل جملہ رکاوٹوں کو بالائے طاق رکھ کر اور علاقہ کے دشوار گزار ہمالیائی پہاڑوں کی گھاٹیوں' وادیوں اور برفانی چوٹیوں کو عبور کرتے ہوئے اس علم کے حصول میں مگن رہتے تھے' سبق یاد کرنے اور گردان کے لئے شب بیداری کرنا وہاں کا بہترین مشغلہ تھا۔

مجھے بھی میرے شوق نے کھینچ کر وہاں پہنچایا' الحمد للہ میں نے وہاں کا علمی ماحول پاکر اپنے استاد سے استفادہ کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی' اللہ کا فضل سمجھئے کہ میں نے پوری رغبت سے اس علم کو حاصل کیا۔ سلم العلوم کو میں نے مفہوماً اور عبارتاً ازبر یاد کر رکھا تھا اور استاد کے جملہ نکات کو نوٹ کر لیا تھا اور اسی شوق سے پڑھانے کی بھی تمنا تھی۔

شعبان المعظم ۱۴۰۰ھ میں جب میری جامعہ فاروقیہ کراچی سے فراغت ہوئی تو میرے ہم درس چند ساتھیوں نے مجھے اس پر مجبور کیا کہ میں تعطیلات میں انہیں بعض کتب پڑھادوں' میں نے ان کے اصرار پر دیگر کئی کتب کے علاوہ سلم العلوم بھی شروع کرائی' وقت مختصر تھا' لیکن ان کی طلب اور میرے شوق کی وجہ سے کتب کا معتدبہ حصہ نکل گیا۔

اس علم کے ساتھ میرا شغف کسی سے پنہاں نہ تھا' جب شوال ۱۴۰۰ھ میں استاد نا المحترم شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہ نے باقاعدہ مدرس کی حیثیت سے میرا تقرر فرمایا تو دیگر کئی اہم کتب کے علاوہ سلم العلوم بھی میرے نام تھی' اس طرح اس کتاب کو باقاعدہ پڑھانے کا یہ

پہلا موقعہ تھا- جامعہ فاروقیہ کا ریکارڈ اس بات کی ضرور گواہی دے گا کہ میری انیس سالہ تدریسی زندگی میں- سوائے دو سالوں کے- سلم العلوم ہر سال میرے نام رہی- اس کے علاوہ فارسی اور عربی زبان میں پڑھانے کے جو مواقع مجھے میسر ہوئے میں نے ان کو بھی ضائع نہیں ہونے دیا' یہ اندازہ آپ کے لئے لگانا مشکل نہ ہوگا کہ بیس مرتبہ سے زیادہ پڑھانے کے باوجود میرے شوق میں رائی کے دانہ کے برابر کمی نہیں آئی' میرے خیال میں اس کی بنیادی وجہ مجھے اس علم کے ساتھ ذاتی دلچسپی کے علاوہ میرے استاد کا خلوص کارفرما ہے- آج کے طالب علموں کے مزاج کی مناسبت سے میں نے اگرچہ اس تقریر کو انتہائی مختصر کیا' لیکن اس کے باوجود یہ میرے استاد کے علم کا آئینہ ہے' وہ ایک نابغہ روزگار شخصیت اور متبحر عالم تھے' میں اگر انہیں علم منطق کا امام کہوں تو ہرگز مبالغہ نہیں ہوگا-

میرے دو شاگرد مولوی محمد فہیم سواتی اور مولوی مشتاق احمد مردانی کچھ عرصہ قبل درس کے دوران میری اس تقریر کو ضبط تحریر میں لے آئے اور ہر طالب علم تک پہنچانے اور افادہ عام کے لئے اسے فوٹو اسٹیٹ کیا جس سے تقریر کو کافی شہرت ملی' لیکن طالب علم کی دوران درس نقل کی ہوئی چیز غلطیوں سے کیسے محفوظ ہوسکتی ہے' اس لئے میرے مخلص دوست واحباب مجھ سے اصرار کرتے رہے کہ اس کی تصحیح کرکے اسے شائع کردیا جائے' لیکن میں برابر انکار کرتا رہا' اس لئے کہ تدریس کے مقابلہ میں مجھے لکھنے کا شوق بہت کم ہے' پھر تدریس' مسجد میں امامت و خطابت اور دیگر گوناگوں

مصروفیات بھی میرے اس راستے میں رکاوٹ بنی ہوئی تھیں۔ کچھ عرصہ تک تو میں ان کے اصرار کو ٹالتا رہا' امسال انہوں نے مجھے مجبور کیا اور اپنے ہر قسم کے تعاون کی پیشکش کی' تو میں اس کی تصحیح کے لئے تیار ہوا اور اللہ تعالیٰ پر توکل اور بھروسہ کر کے یہ کام شروع کیا اور بفضلہ تعالیٰ حتی الامکان اپنی حد کی وسعت تک تصحیح کر دی ہے۔

جن علماء نے میرے استاد سے منطق پڑھا ہے' ان کے لئے یہ اندازہ لگانا بہت آسان ہوگا کہ انحطاط کے اس دور میں علم منطق کے ساتھ نام کا تعلق رکھنے اور دیگر علوم کے مقابلہ میں اس سے پہلو تہی کرنے کی وجہ سے میں نے اس میں کتنا اختصار کیا ہے' موقع اور محل کی مناسبت سے جہاں کوئی اضافہ اہم اور لازمی سمجھا تو اسے شامل کر دیا ہے یا جہاں کی مناسب سمجھی تو اس سے میں نے گریز نہیں کیا۔ نیز تفصیلی مباحث کا آخر میں اجمالی خلاصہ بھی قلمبند کرنے کا اہتمام کیا ہے۔

میں نے اگرچہ اس علم کے حصول میں بڑی محنت کی ہے اور جملہ سہولیات کو بالائے طاق رکھ کر اسے حاصل کیا' لیکن علمی دنیا کے لئے یہ تحفہ میرے استاد ہی کا مرہون منت ہے' اگر کسی کو پسند آئے اور اس سے استفادہ کرے تو میرے استاد مرحوم کے لئے دعا مغفرت کرنا نہ بھولے۔ اور اگر کسی کو اس تقریر میں کوئی نقص' عیب' غلطی اور کوتاہی نظر آئے تو یہ ضمیر میری طرف راجع کرے۔ تشنگان علوم سے میری توقع ہے کہ ان غلطیوں کی نشان دہی کر کے مجھے ضرور مطلع کریں گے تاکہ آئندہ اشاعت میں اس کا

ازالہ ممکن ہو' جو بھی میری اس حوالے سے اصلاح کرے گا میں دل کی گہرائیوں سے اس کا مشکور رہوں گا۔

یہاں سراسر ناانصافی سمجھوں گا' اگر میں اس مقدمہ میں اپنے ان ساتھیوں کا ذکر نہ کروں اور ان کا شکریہ ادا نہ کروں جنہوں نے میری مساعدت و معاونت میں کسی قسم کا دریغ نہیں کیا۔ خصوصاً مولانا محمد نعیم سواتی صاحب' مولانا ولی خاں المظفر صاحب' مولانا عبدالرزاق صاحب' مولانا اسد اللہ صاحب' مولانا زر محمد صدیقی صاحب' مولانا مسعود باللہ صاحب اور مولانا عطاء اللہ عارف صاحب میرے لئے لکھنا کارے دارد کا مصداق تھا' لیکن جب یہ حضرات میرے دست و پا بنے تو جملہ مراحل میرے لئے آسان ہوئے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی ان کاوشوں کو شرف قبولیت عطا فرما دے اور دنیا و آخرت کا ذخیرہ بنا دے۔

استفادہ کرنے والوں سے گزارش ہے کہ میرے والدین کو اور میرے جملہ اساتذہ کو بالعموم اور سلم العلوم کے استاد مولانا رشید احمد مرحوم کو بالخصوص اپنی خصوصی دعا میں یاد رکھیں اللہ تعالیٰ ان کے درجات بلند فرمائے۔ آمین یارب العالمین۔

وانا الاحقر

سید حمید الرحمٰن

مدرس جامعہ فاروقیہ

شاہ فیصل کالونی کراچی

مقدمہ

منطق کی اہمیت

خالق کائنات نے بنی نوع انسان کو بولنے کی فطرت پر پیدا فرمایا اور زبان کو اس کے لئے گویائی کا ذریعہ بنایا' چنانچہ انسان کی یہ بولی فطرۃ انسان میں موجود ہے انسان کی تخلیق صرف جسم کی حد تک نہیں' بلکہ بولی کی تخلیق بھی ساتھ ہی ہے "خلق الانسان علمه البیان"۔

لیکن اس کے باوجود اسے اپنی بولی کی درستگی اور اصلاح کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ الفاظ کی ترکیب و ہیئت کے اعتبار سے اس کا کلام قاعدے اور ضابطہ کے مطابق ہو جس قانون و قاعدہ سے زبان کی اصلاح ہو سکتی ہے وہ قانون علم صرف اور علم نحو ہے گویا ان دونوں علوم کو حاصل کئے بغیر زبان کی اصلاح نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح خالق عالم نے انسان کی فطرت میں سوچنے کی صلاحیت بھی رکھی ہے فکری اور عقلی قوت سے انسان کو ایسا امتیاز عطا فرمایا ہے کہ اس قوۃ مدرکہ کے ذریعہ انسان صحیح اور غلط کی تمیز کر سکتا ہے' مگر اس ادراک اور احساس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ انسان اپنے افکار و نظریات میں خطا کا پتلا بنا ہوا ہے غیر علت پر علت کا گمان کر لیتا ہے اور جو اس کے افکار کا نتیجہ نہیں ہوتا اس کو نتیجہ سمجھ بیٹھتا ہے اور کبھی مقدمات فاسدہ پر صحیح اعتقاد کی بنیاد قائم کر دیتا ہے' گویا انسانی فطرت صحیح کو غلط اور چھلکے کو گودے

سے جدا کرنے کے لئے کافی نہیں بلکہ یہاں بھی ایک ایسے معاون کی ضرورت ہے جو صحیح نتیجہ نکالنے کی طرف رہنمائی کرے اور اس کے ذریعہ سے انسان اپنے افکار کی تصحیح کر کے اپنے دماغ کو صحیح سوچنے اور سمجھنے کا خوگر بنائے۔

علماء فرماتے ہیں کہ علم منطق ہی یہی آلہ اور ہتھیار ہے جس کی مدد سے انسان غلطیوں کی یلغار سے اپنا بچاؤ کر سکتا ہے۔ تو جیسے کہ علم نحو اور صرف انسان کو بولنا نہیں سکھاتا' بلکہ صحیح بولنے کا طریقہ بتاتے ہیں اسی طرح علم منطق بھی انسان کو سوچنا نہیں' بلکہ صحیح سوچنے کا طریقہ سکھاتا ہے گویا منطق کی ضرورت ہمارے افکار کی تصحیح ہی تو ہے اس سے بڑی اہمیت اور ضرورت اور کیا ہو گی۔

تعریف منطق

لغت میں باب ''ضرب'' سے سے اسم ظرف یا مصدر میمی ہے یعنی حروف پر تلفظ کرنا اور مزید میں باب افعال سے ''انطقہ'' یعنی اس کو بولنے والا بنا دیا' اسی سے ارشاد ربانی ہے ''انطقنا اللہ الذی انطق کل شئی'' اگر یہ ظرف ہے تو اس کے معنی ہوں گے ''کلام اور بولنے کی جگہ'' اور اگر مصدر میمی ہے تو پھر معنی ''کلام اور بولنا'' ہی ہے البتہ کبھی کبھی منطق کا اطلاق غیر انسانی بول پر بھی ہوتا ہے۔

چنانچہ قرآن کریم میں حضرت سلیمان کے قصہ میں ارشاد ہے ''علمنا

منطق الطیر"۔

اسی طرح کہا جاتا ہے "سمعت منطق الطیور" کہ میں نے پرندوں کی بولی "چہچہاہٹ سنی"۔

اصطلاحاً

اصطلاح میں منطق اس قانونی آلہ کو کہتے ہیں جس کی رعایت سے ذہن فکری غلطی سے بچ جاتا ہے "آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفکر"۔

یعنی علم منطق ان علوم الیہ میں سے ہیں جن کی بنیاد عقلی قوانین پر ہوئی ہے سید شریف جرجانی تعریفات میں فرماتے ہیں "المنطق التہ قانونیة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر فهو علم آلی کما ان الحکمته علم نظری غیر آلی" یعنی علم منطق عملی اور آلی علم ہے جس طرح کہ حکمت وفلسفہ نظری غیر آلی علم ہے۔

اسی طرح علامہ ابن خلدون منطق کی تعریف میں فرماتے ہیں "هو علم یعصم الذهن عن الخطا فی اقتناص المطالب المجهولته من الامور الحاصلته المعلومة" یعنی منطق ایسا علم ہے جو ذہن کو امور حاصلہ معلومہ کے توسط سے امور مجہولہ کے حاصل کرنے میں غلطی سے بچاتا ہے۔

بعض حضرات نے منطق کی تعریف اس طرح بیان کی ہے۔

"علم یعرف به تمییز الفکر السالم عن الفاسد"

یعنی ایسا علم ہے جس کے ذریعہ سے فکر سالم، فکر فاسد سے ممتاز کیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ علم منطق ایک آلی علم ہے جس میں مجہولات تصدیقیہ اور تصوریہ کو معلومات تصوریہ و تصدیقیہ یعنی حد اور برہان کے ذریعہ سے حاصل کیا جاتا ہے اور اس حصول میں غلطی سے بچاؤ کا سبب منطق ہے۔

وجہ تسمیہ

چونکہ یہ علم نطق ظاہری یعنی کلام اور نطق باطنی یعنی فہم و ادراک کے احکام اور مضبوطی کا سبب ہے، اس لئے اس علم کا نام منطق رکھا گیا گویا کہ ''تسمية السبب باسم المسبب'' کے قبیل سے ہے کیونکہ جو شخص حدود کو تمام اقسام و مبادی کے ساتھ جانتا ہو اسی طرح حجت کو تمام انواع و مبادی کے ساتھ جانتا ہو تو اس کا کلام اور گفتگو معانی متصورہ کے مطابق ہوتی ہے اور اس طرح اس کے کلام میں مضبوطی ہوتی ہے اس لئے کہ وہ قانون کے موافق ہوتی ہے خلاف نہیں ہوتی۔

نیز اس علم کو ''میزان'' اور ''معیار'' بھی کہا گیا ہے گویا یہ عقل کا میزان ہے کہ اس کے توسط سے افکار صحیحہ کو افکار فاسدہ سے جدا کیا جاتا ہے۔

موضوع منطق

یہ ایک مسلم امر ہے کہ ہر علم کا موضوع وہ شیء ہے، جن کے عوارض و احوال ذاتیہ سے اس علم میں بحث ہوتی ہے جیسا کہ انسانی بدن علم طب کے

لئے باعتبار صحت و مرضٗ کے اور کلمہ و کلام علم نحو کے لئے باعتبار اعراب و بناء کے موضوع ہے اس طرح علم منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں- معلومات تصوریہ سے معرف بننے کی حیثیت سے بحث ہوتی ہے جن سے مجہولات تصوریہ حاصل کئے جاتے ہیں اور معلومات تصدیقیہ سے حجت اور قیاس بننے کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے جن سے مجہولات تصدیقیہ کو حاصل کیا جاتا ہے-

غرض منطق

علم منطق کی غرض درحقیقت عقل کے ذریعہ سے صحیح اور غلط میں تمیز کرنا ہے جس کو اہل نظر موجودات اور ان کے عوارض میں غور کرنے سے حاصل کرتے ہیں تاکہ اپنی منتہائے فکر سے کائنات میں حق کے اثبات کو جان لے اور اسی کی تعبیر ''الاصابته فی الفکر'' اور ''حفظ الرائی عن الخطاء فی النظر'' سے کرتے ہیں-

علم منطق کے بارے میں مختلف آراء

علم منطق کے بارے میں اہل علم کے دو نظریئے ہیں :

بعض اہل علم علم منطق کو مفسد اذہان اور مخرب عقائد و اصول سمجھتے ہیں-

اس نظریہ کی تعبیر شاعر یوں کرتا ہے کہ :

دع منطقا فیه الفلاسفة الاولی

ضلت عقولهم ببحر مغرق

واجنح الى نحو البلاغة واعتبر

ان البلاء موكل بالمنطق

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ رحمتہ اللہ علیہ کی رائے بھی یہی ہے- چنانچہ ان کے شاگرد حافظ ابن القیم رحمتہ اللہ علیہ اپنے قصیدہ نونیہ میں یوں وضاحت فرماتے ہیں:

و اعجباً لمنطق اليونان

كم فيه من افك و من بهتان

مخبط لجيّد الاذهان

و مفسد لفطرة الانسان

اس طرح منطق کی تردید کرنے والے مختلف اقوال سے استدلال کرتے ہیں بلکہ اپنے مدعیٰ کو ثابت کرنے کے لئے یہ بھی کہہ دیتے ہیں- ''ویجوز الاستنجاء باوراق المنطق'' اسی طرح یہ قول بھی امام ابو یوسف کی طرف منسوب کردیا گیا- ''من تمنطق فقد تزندق''

دوسری طرف اہل علم، علم منطق کو علوم کا خادم اور علم میں گہرائی تک پہنچنے کا آلہ اور معاون سمجھتے ہیں' چنانچہ ان کی رائے کی تعبیر ایک شاعر یوں کرتا ہے-

ان رمت ادراك العلوم بسرعة

فعليك بالنحو القديم و منطق

هذا لمیزان العقول مرجح
و النحو اصلاح اللسان بمنطق

اسی طرح ایک شاعر منطق کی تعریف و مدح میں کہتے ہیں :

عاب المنطق قوم لاعقول لهم
ولیس له اذا عابوه من ضرر
ماضر شمس الضحی و الشمس طالعة
ان لایری ضوء ها من لیس ذالبصر

گر نہ بیند بروز شپرہ چشم
چشمۂ آفتاب را چہ گناہ

المحاکمة بین الفریقین

چونکہ یہ مشہور ہے کہ بعض اہل علم نے علم منطق کی تردید کی ہے اس لئے ہر شخص نے منطق کے بارے میں کچھ نہ کچھ کہنا شروع کر دیا ہے اور اس حقیقت پر غور نہیں کیا کہ بھلا جو شخص نہ منطق پڑھتا ہو اور نہ جانتا ہو اس کو منطق پر طعن و تشنیع کا کیا حق ہے اور پھر ان جبال العلم کے اقوال سے استدلال کرنا اور خود کو ان کے ترازو میں تولنا کہاں کا انصاف ہے - "و این الثریٰ من الثریا" یہ لوگ اگر ان جبال علم کے ساتھ اپنی نسبت قائم کریں تو نسبت تضاد کے علاوہ اور کوئی مناسبت یا علت مشترکہ ثابت نہیں ہو گی اور یہ زمین کو آسمان پر قیاس کرنے کے مترادف ہے -

در حقیقت منطق ایک فکری قوت اور استعداد ہے جو کبھی قواعد عقلیہ کے اکتساب سے حاصل ہوتی ہے اور کبھی اکتساب کے بغیر فطرةً یہ قوت ذہنی و عقل کی تیزی سے حاصل ہوتی ہے۔

اہل علم میں جن حضرات سے علم منطق کی تردید مروی ہے۔وہ حضرات اگرچہ اکتساباً منطقی نہیں ہیں مگر فطرةً منطقی ہیں۔ مشہور مورخ حاجی خلیفہ ''کشف الظنون'' میں اسی بات کی تائید میں فرماتے ہیں۔

''فان قلت اذا کان الاحتیاج بهذه المرتبة فما بال الائمة المقتدی بهم کمالك و الشافعی وابی حنیفه رحمهم الله تعالی لم ینقل عنهم الاشتغال به و انما هومن العلوم الفلسفیة.........''

حاجی خلیفہ نے علم منطق کے فضائل بیان کرنے کے بعد پہلے اشکال ذکر کیا ہے کہ جب منطق کی ضرورت اس حد تک ہے تو امام مالک شافعی اور ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے آئمہ عظام سے علم منطق میں اشتغال کیوں منقول نہیں اور پھر علم منطق بھی فلسفی علوم میں سے ہے اور بہت سارے علماء نے فلسفہ و منطق کو عربی اور علوم اسلامیہ میں داخل کرنے والے پر خوب طعن و تشنیع کی ہے پھر اس اشکال کا جواب دیتے ہیں :

''فجوابه ان ذلك مرکوز فی جبلاتهم السلیمة و فطرتهم المستقیمة ولم یفتهم الا العبارات و

الاصطلاحات.........."

یعنی ان حضرات کی فطرت سلیمہ اور جبلت مستقیمہ میں اللہ تعالیٰ نے ان علوم کو راسخ کر دیا تھا لہذا ان کو اکتساب کی ضرورت نہیں تھی' اگر چہ انہوں نے مخصوص عبارات اور خاص اصطلاحات استعمال نہیں کیے۔

رہی یہ بات کہ جب علم منطق مفید علم ہے تو پھر حضرات علماء نے اتنی سخت اور شدومد سے تردید' کیوں کی ہے حاجی خلیفہ اس کا جواب یوں دیتے ہیں۔

"واما الرد منهم فذلك لترك الغلو فى العلوم العقلية وجعلها مقصودة بالذات لكثرة الخوض فيها مع انها علوم الية لحصول المقاصد العالية"

یعنی علم منطق کے حصول میں جو لوگ افراط اور غلو سے کام لیتے ہیں اور منطق کو مقصود بالذات سمجھتے' اس کو علوم عالیہ کے لئے آلہ نہیں ماتے ان کے حق میں تردید منقول ہے چونکہ اس زمانہ میں علوم عقلیہ کا دور تھا لوگ ان علوم کو مقصود بالذات سمجھنے لگے تھے اس لئے علماء نے تردید فرمائی چنانچہ اس تردید کی بناء پر کہا گیا ہے "من تمنطق فقد تزندق" باقی جامع الرموز کی عبارت "ویجوز الاستنجاء باوراق المنطق" کا بطلان تو بالکل اظہر من الشمس ہے' کیونکہ شریعت محمدیہ کی رو سے سادہ کاغذ سے بھی استنجاء کرنا جائز نہیں تو پھر اوراق منطق سے کیسے جائز ہوگا۔ جبکہ اس سے بسم اللہ'

الحمد للہ قرآن وحدیث کی عبارات کے مادے عربی الفاظ میں موجود ہوتے ہیں۔

لہٰذا جو شخص علم منطق کو اس لئے سیکھتا ہے کہ علوم عقلیہ میں مہارت حاصل کرے اور قوت عقلیہ سے قرآنی حکمتوں کو سمجھے اور ادلہ عقلیہ سے ان جاہل یونانی فلسفیوں کی منہ توڑ تردید کرے جو ذات و صفات مقدسہ میں بحث کرتے ہیں اور عقل و قیاس کے ذریعے عقائد اسلامیہ پر حملے کرتے ہیں تو یقیناً یہ اہل علم کی طرف سے فرض کفایہ کی ادائیگی ہے اور بہت بڑی ذمہ داری کو قبول کرنا ہے جو اہل علم پر عائد ہوتی ہے چونکہ ابطال باطل اہل حق کے ذمہ ہے اور ان کا ابطال ادلہ عقلیہ سے کیا جاسکتا ہے "اذا لحدید بالحدید یقطعا" سی بات کی تائید میں علامہ شنقیطی فرماتے ہیں۔

"لاشك ان المنطق لولم يترجم الى العربية ولم يتعلمه المسلمون لكان دينهم و عقيدتهم فى غنى عنه كما استغنى عنه سلفهم الصالح و لكنه لما ترجم و تعلم و صارت اقيسته هى الطريق الوحيد لنفى بعض صفات الله تعالى الثابتة فى الوحيين كان ينبغى لعلماء المسلمين ان يتعلموه و ينظروا فيه ليردوا بها حجج المبطلين بجنس ما استدلوا به على نفيهم لبعض الصفات لان افحا مهم بنفس اد لتهم ادعى لانقطاعهم

و الزامهم الحق"

"یعنی اس میں کوئی شک کی گنجائش نہیں رہی کہ اگر منطق کا ترجمہ عربی میں نہ ہوتا اور مسلمان اس کو نہ سیکھتے تو ان کا دین حق اور عقیدہ سلیمہ اس سے بالکل مستغنی تھا جس طرح ان کے اسلاف کو اس کی ضرورت نہیں تھی، مگر جب علم منطق عربی سانچے میں ڈھالا گیا اور سیکھا جانے لگا اور اس کے قیاسات ہی قرآن و حدیث میں باری تعالیٰ کے بعض ثابت صفات کی نفی کا واحد راستہ بن گیا تو اہل علم پر لازم ہوا کہ اس کو سیکھ لیں تاکہ مبطلین کے استدلالات کو اسی جنس سے رد کیا جاسکے اس لئے کہ اہل باطل کو انہی کے دلائل سے خاموش کر دینے زیادہ بہتر ہے یعنی ان کی زبان میں ان کا جائزہ لینا زیادہ موثر ہے۔"

چنانچہ اسی قائدے کے پیش نظر ابو نصر فارابی نے علم منطق کو "رئیس العلوم" اور شیخ ابو علی ابن سینا نے "خادم العلوم" کا لقب دیا اور اپنے خیال کا اظہار یوں فرمایا۔"المنطق نعم العون علی ادراك العلوم كلها و قد رفض هذا العلم و حجد منفعته من لم يفهمه" جبکہ حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "من لم يعرف المنطق فلاثقة له فی العلوم اصلاً" اور اس کی وجہ بھی در حقیقت یہی ہے کہ علم منطق کے بغیر حضرات سلف کی کتابوں سے استفادہ ہر شخص کا کام نہیں اور علم در حقیقت ہے بھی انہی کتابوں میں اس لئے علوم میں وثوق پیدا کرنے کے لئے علم

منطق حاصل کرنا لازم ہے۔

درس نظامی میں علم منطق کی اہمیت

درس نظامی کے ذریعہ سے تمام علوم کا احاطہ مقصود بھی نہیں اور ممکن بھی نہیں' بلکہ مقصود ایسی استعداد' اہلیت اور قوت پیدا کرنا ہے' جس کی بدولت صاحب علم دقیق مسائل اور چھپے ہوئے فوائد کو سمجھ سکے اور یہ استعداد اسی شخص کو حاصل ہو سکتی ہے جس کو مختلف فنون میں گہری نظر حاصل ہو اور جب دیگر فنون کا حصول عمق نظر کے لئے اور قوت استعداد کے لئے حاصل کرنا ضروری ہے تو علم منطق کا حصول بھی قوت استعداد کی خاطر اور فہم علم کی خاطر از حد ضروری ہے' چونکہ سلف و خلف کی کتابیں منطقی اصطلاحات منطقی استدلالات اور منطقی انداز بیان سے بھری ہوئی ہیں جیسے امام رازی' شیخ غزالی' علامہ تفتازانی اور علامہ آلوسی وغیرہ حضرات کی کتابیں ہیں' گویا کہ کتب سلف و خلف سے استفادہ علم منطق پر موقوف ہے اور علمی تعمق و تبحر حاصل کرنا کتب سلف و خلف سے استفادہ کئے بغیر ناممکن ہے' بلکہ عالمانہ ذوق بھی انہی کتب کے مطالعہ سے حاصل ہو سکتا ہے ورنہ تو جس قدر غفلت بڑھتی جارہی ہے اسی قدر پست ہمتی بھی بڑھ رہی ہے اور لوگ تبحر اور علمی تعمق کے بجائے سطحیت اور لفاظی پر ہی اکتفاء کرتے ہیں۔

چنانچہ طاش کبری زادہ نے اسی بات کی شکایت کی ہے کہ ہمارے زمانے میں اہل علم و تحقیق کی کتب سے بعد اور دوری کی وجہ سے کسی چیز کی حقیقت

اور فلسفہ سمجھ میں نہیں آتا' اور وہ دوری اس حد تک ہے کہ اگر ہمارے زمانے کے محصلین علم کو آپ وہ کتابیں مفت میں بطور ھبہ کے دیں تو بھی قبول نہیں فرمائیں گے بلکہ اعراض کریں گے چہ جائیکہ ان کتابوں کو خریدنا اور پھر استفادہ کرنا۔ ''قلت والی الله المشتکی من زمان کسدت فیه بضائع العلوم و فسد ت فیه صنائع الرسوم' واقول' والله الرقیب:لو عرضت تلك الکتب علی محصلی زماننا بلا شی ء بل بطریق هبته لا امتنان فیها ولا غرض لرغبوا عنها ولم یلتفتوا الیها فضلاًعن الابتیاع نعم یرغبون فی کتب الشعر و التهزل و یغالو نها فی الاثمان بل یکتبونها و یحصلونها ولایفارقونها لا فی اللیل ولا فی النهار۔''

دیگر فوائد کے علاوہ اگر علم منطق تو صرف فنی معلومات کے طور پر حاصل کیا جائے تب بھی فائدہ سے خالی نہیں بلکہ قاضی بیضاوی رحمتہ اللہ علیہ تو ہر فن میں تبحر کو مطلقاً کمال قرار دیتے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ الصلوۃ والسلام کے ساتھ جن جادوگروں کا مقابلہ ہوا وہ فن جادو میں حد درجہ کے ماہر تھے اور اس فن میں مہارت کی وجہ سے وہ سمجھ گئے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عمل جادو نہیں چنانچہ ان کو توفیق ایمان حاصل ہو گئی گویا کہ بظاہر فنی تبحر نے ان کو سمجھا دیا اگر انکو فن سحر پر عبور نہ ہوتا تو وہ یہی سمجھ بیٹھتے کہ یہ بھی سحر ہے البتہ ہمیں معلوم نہیں۔

جن لوگوں نے علم منطق کو غلط مقاصد کے لئے استعمال کیا ہے تو وہ علم منطق کا عیب نہیں ہے بلکہ غلط استعمال ہے چونکہ علم منطق ایک آلہ ہے صحیح

مقصد کے لئے بھی' استعمال کیا جاسکتا ہے اور غلط کے لئے بھی چنانچہ قاضی ابن رشد رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں : ''ان المنطق و الفلسفة اليونانية كالسلاح يستعمل للتعمير و التخريب والسلاح لايكون مقصوداً بذاته فكذلك المنطق'' یعنی منطق اور یونانی فلسفہ کی مثال اسلحہ کی ہے جس کو تعمیر و تخریب دونوں کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے اور اسلحہ کبھی مقصود بالذات نہیں بنتا اسی طرح منطق بھی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ علم منطق فائدے سے خالی نہیں' مگر افسوس یہ ہے کہ اس زمانہ میں لوگ افراط و تفریط کا شکار ہیں یا تو سرے سے منطق کا انکار کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ اصطلاحات ضروریہ بھی چھوڑ دیتے ہیں' جن کا استعمال کتب سلف و خلف میں بکثرت ہوا ہے اور ان اصطلاحات کے بغیر ان کتابوں سے استفادہ مشکل ہے۔ اور یا علم منطق کو آلہ کے طور پر نہیں' بلکہ اپنی زندگی کے مقصد اور مطمح نظر کے طور پر حاصل کرتے ہیں اور اپنی زندگی کا وافر حصہ اس کے حصول میں صرف کرتے ہیں اور یہ نہیں سوچتے کہ علمی گہرائی ممارست کتب سے حاصل ہوتی ہے' زیادہ منطق پڑھنے سے نہیں۔

لہذا جس طرح ہمارے اکابر نے بطور آلہ کے علم منطق حاصل کیا ہے انہی کی اتباع میں خیر ہے نہ تو بالکل ترک کیا جائے اور نہ ہی زندگی کا اصل مقصد بنائے۔

علم منطق پر لوگوں نے اگر طعن کیا ہے تو وہ بھی ان متوغلین کی وجہ سے کہ جو حد سے تجاوز کرے اور قرآن سنت کو منطق کے لئے ترک کردے

چونکہ منطق علم کے لئے فہم کا سبب ہے اس کو ترک علم کا سبب بنانا بے انصافی ہے۔ بلکہ علمی تبحر سے محرومی کا سبب ہے کون ایسا شخص ہے جو منطقی اصطلاحات سے بے خبر ہو اور اس کے باوجود وہ سلف کی کتابوں سے صحیح استفادہ کر سکے بطور مثال عرض یہ ہے کہ کیا حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور قاسم العلوم والخیرات حضرات نانوتوی رحمتہ اللہ علیہما کی کتابیں کوئی شخص منطقی اصطلاحات سمجھے بغیر حل کر سکتا ہے' بلکہ اس فن کے بغیر تو حجتہ اللہ البالغہ کے دو صفحوں کا حل کرنا بھی مشکل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اکابر نے درس نظامی کے مزاج اور استعداد کے مطابق کتابوں کی تصنیف فرمائی ہے جو شخص درس نظامی کے فنون و علوم سے واقف ہو تو وہ اکابر کی کتابوں سے کچھ استفادہ کر سکتا ہے ورنہ تو نہیں' چنانچہ یہی وجہ ہے کہ تمام اکابر بڑے چھوٹے حضرات کسی نے اس فن کو بالائے طاق نہیں رکھا بلکہ اگر کسی نے رد کیا بھی ہے تو خوب حاصل کرنے کے بعد رد اس بناء پر کیا ہے کہ اس کو اصل مقصود نہ بناؤ بلکہ اس کو اپنے علم کی پختگی کا آلہ بنادو۔

رسالہ النور ماہ ربیع الثانی ۱۳۶۱ھ کی اشاعت میں حضرت حکیم الامت کی رائے گرامی ان الفاظ کے ساتھ درج ہے ''ہم تو جیسا بخاری کے مطالعہ میں اجر سمجھتے ہیں میر زاہد' امور عامہ کے مطالعہ میں ویسا ہی اجر سمجھتے ہیں مگر شرط یہ ہے کہ نیت صحیح ہو کیونکہ اس کا شغل بھی اللہ تعالیٰ کے واسطے سے ہے''۔

جلال الدین رومی نے خوب فرمایا:

منطق و حکمت زہر اصطلاح
گر بخوانی اند کسے باشد مباح

نیز قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ وصیت نامہ کے آخر میں رقم طراز ہیں۔ "مگر منطق کہ خادم ہمہ علوم است خواندن آن البتہ مفید است" استاد محترم حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہم العالیہ نے ختم بخاری شریف میں فرمایا کہ مولانا یحیٰی رحمۃ اللہ علیہ کو سلم العلوم زبانی یاد تھی اور تسبیح پر اس کا ورد کرتے تھے۔

حاصل یہ ہے کہ علوم سے فرار کا یہ طریقہ اختیار کرنا کہ اس علم کے بارے میں بے جا اعتراضات کئے جائیں بہت افسوس ناک طریقہ ہے اور یہ بالکل عذر لنگ ہے اگر یہی عذر چھوڑنے کے لئے کافی ہے تو ہمارے اکابر نے کیوں اس فن کو چھوڑا نہیں۔

آج کے دور میں لوگ علم منطق کو دیگر علوم کے ساتھ متضاد سمجھتے ہیں جبکہ پہلے سب سے بڑے محدث قرآن وحدیث کو جاننے والا علم منطق اور دیگر فنون کو بھی خوب جانتا تھا قرآن وحدیث کو فنون کے بغیر کوئی بھی براہ راست حاصل نہیں کرتا تھا چنانچہ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فیض الباری میں فرماتے ہیں۔ "ولست اقلد فی العقلیات احداً بل فی الفنون کلھا" دوسرے مقام پر فرماتے ہیں۔ "واما الفنون العقلیه فانا اعلم بھا من ابن سینا فانه لاعلم له الابمذھب ارسطو" گویا کہ حضرت کشمیری کو علم منطق میں بھی تمام مذاہب پر عبور حاصل تھا۔

اور ظاہر ہے کہ کسی فن اور علم حاصل کرنے سے علمی تبحر میں اضافہ ہوتا ہے اور اس علم سے متعلق جو بحث ہو وہ سہولت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اور کوئی گوشہ تشنہ نہیں رہتا چنانچہ فلسفی اور منطقی مسائل میں تبحر کی بناء پر حضرت کشمیری رحمتہ اللہ علیہ نے فیض الباری میں حافظ ابن حجر اور حافظ ابن تیمیہ دونوں کے علمی مقام کو مانتے ہوئے ان علوم سے متعلق مسائل میں ان حضرات کے بارے میں یوں تبصرہ فرمایا ہے۔ ''قلت: و الحق احق ان یتبع ان الحافظ حافظ فنه و لاریب ..... فتلك امور لایعرفها الحافظ..... و هکذا ابن تیمیه ایضاً'' گویا کہ فلسفہ اور منطق کا عدم حصول حافظ جیسی شخصیات کے لئے بھی بعض مباحث میں کم مائیگی کا سبب ہے جبکہ وہ سنت اور علم و فضل میں حافظ الدنیا سے مشہور ہیں اور ابن تیمیہ شیخ الاسلام سے ملقب ہیں۔

علم منطق کی ابتداء اور موجد اول

علم منطق کسی خاص قوم کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ سلسلہ حضرت ادریس علیہ السلام سے چلا آرہا ہے' سب سے پہلے حضرت ادریس علیہ السلام نے بطور معجزہ استعمال کر کے مخالفین کو ساکت و عاجز کر دیا اس کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں حکیم افلاطون نے منطق کو وضع کیا البتہ وہ تدوین ناقص اور ناتمام رہی اس لئے ان کو معلم اول نہیں کہا جاسکتا اس کے بعد حکیم ارسطو نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۳۴۳ سال قبل

المسیح اسکندر رومی کے اشارہ سے منطق کو کامل طور پر مدون کیا اسی لئے اس کو معلم اول کہا جاتا ہے لیکن منطق کی یہ تدوین یونانی زبان میں تھی۔

منطق کا معلم ثانی اور عربی میں منتقلی

زمانہ قدیم میں اہل فارس و روم نے کچھ کتابیں منطق و طب کی فارسی زبان میں منتقل کی تھیں عبداللہ بن مقفع خطیب فارسی نے ان کو عربی میں منتقل کیا خالد بن یزید بن معاویہ نے فلاسفہ کی ایک جماعت کے ذریعہ یونانی کتابوں کو عربی میں منتقل کرایا "فکان هذا اول نقل فی الاسلام"۔

پھر ۱۹۸ ہجری میں ھارون رشید کے بیٹے مامون رشید کا زمانہ آیا اور انہی کے زمانے میں علم منطق یونانی زبان سے مکمل طور پر عربی زبان میں منتقل ہو چکا تھا، لیکن ابھی تک گزشتہ نقول و تراجم غیر ملخص وغیر مہذب تھے اور حکیم فارابی کے زمانے تک ایسا ہی رہا چنانچہ اس کے بعد حکیم "فارابی المتوفی ۳۳۹ھ" نے شاہ منصور سامانی کے حکم سے دوبارہ اس کی تدوین کی اور اپنی کتاب کو تعلیم کے ساتھ خاص کیا تقریباً دو درجن کتابیں تصنیف کیں اس لئے فارابی کو معلم ثانی کہا جاتا ہے۔

معلم ثالث

اس کے بعد سلطان مسعود کے حکم سے شیخ ابو علی حسین بن عبداللہ بن سینا المتوفی ۴۲۸ھ نے تیسری دفعہ منطق کو مہذب طریقے سے بسط و تفصیل کے ساتھ مدون کیا اور حکیم فارابی کی تصانیف سے اقتباس کر کے "کتاب

الشفاء وغیرہ تصنیف کی اس لئے ان کو معلم ثالث کہا جاتا ہے انہی کی مدون شدہ منطق وحکمت ابھی تک رائج ہے۔

وصلی اللہ علی سیدنا محمد وسلم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سبحانہ

مصنف نے اپنی کتاب کو بسم اللہ اور تسبیح سے شروع کیا اب معترض اعتراض کرتا ہے کہ مصنف نے بسم اللہ اور تسبیح سے کیوں شروع کیا کیونکہ تسمیہ و تسبیح تو اللہ تعالیٰ کی صفات کمالیہ کا اظہار ہے کتاب کے مضمون سے تو اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ کتاب فنِ منطق میں ہے۔

اس اعتراض کے متعدد جوابات ہیں :۔

جواب (۱) موافقت حدیث کے لئے تسبیح سے شروع کیا کہ کل امر ذی بال لم یبدا بذکر اللہ فھوا قطع و ابتر۔

(۲) قرآن مجید اور کتب سلف کی موافقت کرتے ہوئے تسبیح سے شروع کیا۔

(۳) عقلاً بھی یہ ضروری تھا کہ اللہ کی حمد و ثناء سے کتاب شروع کی جائے کہ اللہ نے کتاب لکھنے کی توفیق عطا فرمائی۔

اعتراض : فن منطق میں مقصود کاسب و مکتسب ہوتا ہے نہ کہ حمد و ثناء لہٰذا مصنف کو مقصود سے شروع کرنا چاہئے تھا نہ کہ حمد و ثناء سے کہ یہ اشتغال بما لایعنی ہے۔

جواب : حضور! یہ اشتغال مما لا یعنی نہیں ہے اس لئے کہ شروع فی المقصود موقوف ہے حمد و ثناء پر اور جب موقوف مقصود ہوتا ہے تو موقوف علیہ بھی مقصود ہو جاتا ہے لہٰذا حمد و ثناء کا لے آنا اشتغال مما لا یعنی نہیں ہوا۔

اعتراض : جناب! عنوان میں موافقت ہونی چاہئے تھی۔ اس لئے کہ الموافقة و المطابقة خير من المخالفة آپ کی مخالفت کا باعث کیا ہے۔

جواب :

(۱) عنوان جدید تھا اور کل جدید لذیذ۔

(۲) موافقت اگرچہ قرآن کے ابتداء سے نہیں لیکن بعض سور کے ساتھ موافقت ہے جیسے کہ سورۃ الحشر ' الصف ' التغابن وغیرہ۔

اعتراض : حضور! اس حدیث پر عمل ممکن نہیں اس لئے کہ اگر بسم اللہ سے ابتداء کرتے ہیں تو حمد پر عمل نہیں ہوگا اور اگر عکس کرتے ہیں تو حدیث بسم اللہ پر عمل نہیں ہوگا اس لئے کہ ابتداء امر بسیط ہے۔ بالفاظ دیگر دونوں حدیثوں میں تعارض ہے اور تعارض مستلزم ہے تساقط کے لئے۔

جواب :

(۱) یہ اعتراض تو تب وارد ہو سکتا ہے جب حدیث کو متعدد مانا جائے۔ لیکن اگر ایک ہی حدیث ہو روایت بالمعنی کی وجہ سے اس کے الفاظ مخالف ہو گئے ہوں تو پھر جواب ظاہر ہے کہ اصل مقصودِ حدیث ذکر اللہ ہے۔ جس شکل میں بھی ہو الحمد للہ کی صورت میں ہو یا بسم اللہ یا سبحان اللہ کی صورت میں تو کوئی تعارض نہیں۔

(۲) جناب! ابتداء کی کوئی ایک صورت تو نہیں جو آپ کی سمجھ میں آئی ہے اور تعارض کو مستلزم ہے بلکہ ابتداء کی اور بھی کئی صورتیں ہیں اگر ان پر یہ احادیث کو حمل کیا جائے تو کوئی تعارض لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں۔ ابتداء حقیقی' ابتداء عرفی' ابتداء اضافی۔

ابتداء حقیقی : **تقدیم علی کل ماھو الغیر**

ابتداء عرفی : **تقدیم علی ما ھو المقصود**

ابتداء اضافی : **تقدیم بالنسبۃ الی البعض**

اب اگر دونوں کو حقیقی پر حمل کیا جائے تو تعارض لازم آئے گا اور اگر تسمیہ کو حقیقی پر اور حمد کو اضافی یا عرفی پر یا دونوں کو عرفی یا دونوں کو اضافی پر یا حمد والا حقیقی پر اور تسمیہ والا عرفی یا اضافی پر حمل کریں تو پھر کوئی خرابی لازم نہیں آتی اور مصنف نے تسمیہ کو حقیقی اور حمد کو عرفی یا اضافی پر حمل کیا ہے۔

اعتراض : حدیث تسمیہ پر عمل ممکن نہیں اس لئے کہ تسمیہ خود ذی شان ہے تو اس کے لئے اور تسمیہ کی ضرورت ہوگی علی ھذا القیاس۔ یا تو تسلسل لازم آئے گا یا دور۔ اور یہ دونوں باطل ہیں تو ابتداء بالتسمیہ بھی باطل ہوا۔

جواب :

(۱) تسمیہ ذی شان ہے لیکن یہ خود اپنے آپ کو کافی ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے چالیس درھم میں سے ایک درھم زکوٰۃ نکالی گئی تو اب یہ ایک

درھم جیسے انتالیس درھم کے لئے کافی ہے اسی طرح اپنے آپ کے لئے بھی کافی ہے۔ نہ یہ کہ اب اس ایک کی الگ زکوٰۃ دی جائے گی۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ تسمیہ مستثنیٰ ہے استثناء عقلی کے ساتھ اس قانون سے لہٰذا یہ قانون تسمیہ کے علاوہ اور چیزوں کے لئے ہے۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ تسلسل امور خارجیہ میں محال ہوتا ہے اور یہ امور اعتباریہ میں سے ہے۔

(۴) آپ کو کس نے بتایا کہ ذی بال کا معنیٰ ذی شان کے ہے۔ بلکہ یہ تو ذی قصد وارادہ کے معنیٰ میں ہے اس لئے کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

سبحانہ: کے اندر صفات سلبیہ اجمالاً ہیں اور لایحد و لایتصور میں صفات سلبیہ تفصیلاً ہیں اور پھر ما اعظم شانہ سے صفات ثبوتیہ اجمالاً ہیں اور جعل الکلیات میں صفات ثبوتیہ تفصیلاً ہیں۔

اعتراض: مصنف نے صفات سلبیہ کو صفات ثبوتیہ پر کیوں مقدم کیا؟

جواب: صفات سلبیہ میں تخلی عن الرذائل ہوتی ہے اور صفات ثبوتیہ میں تحلی بالفضائل ہوتی ہے اور تخلی تحلی سے عقلاً و عادتاً مقدم ہوتی ہے اس لئے صفات سلبیہ کو صفات ثبوتیہ پر مقدم کیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ کی تین قسمیں ہیں:
حقیقی محضہ، حقیقی ذات الاضافۃ، اضافیہ محضہ۔

(۱) حقیقی محضہ وہ ہیں کہ جو اپنے موصوف میں تحقق اور اپنے تعقل اور ترتب آثار میں کسی چیز پر

موقوف نہ ہوں جسے حیات یہ ایک ایسی صفت ہے جس کی شان میں سے علم وقدرت ہے۔ تو حیات اپنے معقل ہیں اور اپنے موصوف میں پائے جانے میں کسی چیز پر موقوف نہیں ہے۔ نیز ترتب آثار (یعنی آنہ من شانہا العلم والقدرۃ) میں بھی کسی حاشیہ اخری پر موقوف نہیں ہے۔

(ب) حقیقیہ ذات الاضافۃ وہ ہیں کہ جو تحقق وتعقل میں کسی چیز پر موقوف نہ ہوں ترتب آثار میں موقوف ہوں جیسے کہ علم وقدرت یہ ترتب آثار میں غیر پر یعنی معلوم ومقدور پر موقوف ہوتے ہے۔

(ج) اضافیہ محضہ وہ ہیں جو ہر چیز میں موقوف ہوں - جیسے احیاء واماتہ کہ یہ تحقق وتعقل وترتب آثار میں موصوف کے علاوہ دوسری چیزوں پر موقوف ہیں۔ کما لا یخفی اب صفات سلبیہ سب کے سب حقیقی محضہ ہیں اور صفات ثبوتیہ ان تین قسموں کی طرف منقسم ہیں تو حقیقی محضہ سب سے بہتر ہیں اس لئے ان کو اجمالاً وتفصیلاً ثبوتیہ پر مقدم کردیا۔

اسکے بعد سبحانہ کے اندر تین احتمالات ہیں اور تین استعمالات ہیں۔

احتمالات :(۱) مصدر'(۲) اسم مصدر'(۳) علم مصدر

(۱) مصدریت کی طرف صاحب قاموس نے ذھاب کیا ہے۔

(۲) اسم مصدر کی طرف سیبویہ نے ذہاب کیا ہے۔

قاضی شارح سلم نے کہا ہے کہ قال سیبویہ یقال سبحت اللہ تسبیحاً و سبحاناً فالتسبیح مصدر والسبحان اسم مصدر یقوم مقام المصدر۔

(۳) علم مصدر کی طرف مدارک اور بیضاوی نے ذہاب کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سبحانہ علم مصدر ہے جیسے کہ اس کی نظیر اعشیٰ شاعر کے قول میں واقع ہے۔

قد قلت لما جاء نی فخرہ

سبحان من علقمة الفاخر

سبحان اس شعر میں علم مصدر ہے اس لئے کہ سبحان معرف باللام نہیں ہے مضاف بھی نہیں اور منون بھی نہیں یہ تو ظاہر ہے کہ معرف باللام اور منون نہیں ہے اور مضاف نہیں ہے اس لئے کہ اگر اس کو مضاف بنایا جائے تو خلاف مقصود لازم آئے گا کیونکہ شاعر کا مقصود عامر بن طفیل کی مدح اور علقمہ کی ھجو کرتی ہے تو اضافت کی صورت میں یہ علقمہ کی مدح ہو جائے

گی حالانکہ مقصود یہ نہیں ہے تو خلاف مقصود لازم آئیگا۔ لہذا مضاف بھی نہیں ہوگا۔ جب مضاف نہیں ہے تو غیر منصرف ہے پھر غیر منصرف کے لئے دو سبب کا ہونا ضروری ہے یا ایک سبب جو قائم مقام دو سب کا ہو اور یہاں پر صرف ایک سبب (الف نون زائد تان) موجود ہے دوسرا سبب کوئی نہیں ہے تو ہم نے اس میں دوسرا سبب علیت فرض کرلی تو دو سبب موجود ہونے کی وجہ سے سبحان غیر منصرف بن گیا۔ لہذا یہ علم مصدر ہے۔

مصدر، اسم مصدر اور علم مصدر میں فرق۔

مصدر : وہ ہوتا ہے جو مشتق منہ ہو بخلاف علم مصدر اور اسم مصدر کے۔ دوسرا یہ کہ مصدر معنی حدثی پر دال ہوتا ہے۔

اسم مصدر : طبیعت لابشرط شئی بغیر حضور ذہنی ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ اسم مصدر معنی حدثی پر دال ہوتا ہے لیکن مشتق منہ نہیں ہوتا۔

تیسرا یہ کہ اسم کے اندر خصوصیات اور تشخصات کا لحاظ نہیں ہوتا بخلاف علم کے۔

علم مصدر : طبیعت لابشرط شئی مع حضور ذہنی کے ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ علم مصدر نہ معنی حدثی پر دلالت کرتا ہے اور نہ مشتق منہ ہوتا ہے۔

اسم مصدر میں تعمیم ہے کہ وہ بغیر حضور ذہنی کے ہوتا ہے اور علم مصدر خاص ہے کہ وہ بغیر حضور ذہنی کے نہیں ہوتا ہے اب تینوں میں سے راجح کونسا ہے تو سب سے پہلے مصدر پھر علم مصدر اور پھر اسم مصدر اسی ترتیب سے قاضی نے ذکر کیا ہے کہ السبحان اما مصدر کغفران او علم مصدر

کعثمان للرجل او اسم مصدر کا ذکر ہی نہیں کیا بلکہ اس کو "منہ" میں ذکر کر دیا۔

اعتراض : مصدر علم مصدر سے کیوں راجح ہے۔

جواب : مصدر علم مصدر سے اس لئے راجح ہے کہ علم مصدر صرف اعشیٰ شاعر کے قول میں واقع ہے اس کے علاوہ کہیں نہیں ملتا۔ اور اس میں بھی یہ احتمال ہے کہ یہ علم مصدر نہ ہو بلکہ مضاف ہو۔ اور پھر اس اعتراض کا جواب کہ اضافت سے خلاف مقصود لازم آتا ہے یہ ہے کہ اس کی اضافت علقمہ کی طرف استھزاءً کی گئی ہے۔ جیسے کسی جاہل کو علامہ کہا جائے۔

اعتراض : اگر سبحان کی اضافت علقمہ کی طرف ہو تو ایک اور خرابی لازم آتی ہے وہ یہ کہ مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان فصل بالاجنبی آئے گا۔

جواب : یہاں پر من زائدہ ہے اور کلام عرب میں مضاف مضاف الیہ کے درمیان اکثر حرف زائد واقع ہوتا ہے۔ **کما فی القران "ایما الاجلین قضیت"** اس میں ما زائدہ ہے اور فقہ میں ہے کہ **ایما اهاب دبغ فقد طهر** میں ما زائدہ ہے اور شاعر کے قول میں ہے ؎

فی بئر لاحور سرا و ماشعر
بافکه حتی اذا الصبح حشر

اس میں لا زائدہ ہے تو حرف زائد کے ساتھ فصل جائز ہے۔

اعتراض : من کے زائد ہونے کا قیاس ما و لا پر کرنا قیاس غیر صحیح اور قیاس مع الفارق ہے۔

جواب: ہم زائد ہونے کے بارے میں کہہ رہے ہیں چاہے جو بھی ہو۔ قیاس میں تو علت مشترکہ ہونی چاہئے اور وہ علت یہاں موجود ہے کہ من بھی زائد اور ماولا بھی زائد ہوتے ہیں جو مثالوں سے واضح ہے اور یا پھر دوسرا جواب یہ ہے کہ سبحان کا مضاف الیہ محذوف ہوگا کہ اصل میں **سبحان الله من علقمة الفاخر** تھا۔ اس صورت میں غیر منصرف نہیں ہے تو علم بھی نہیں ہے۔

اعتراض: علم النحو کا قانون ہے کہ جب مضاف الیہ حذف کیا جائے تو تین چیزوں میں سے کوئی ایک اس کے بدلے میں لے آتے ہیں۔

(۱) اضافت ثانی مثل اضافت اولی جیسے یاتیم تیم عدی۔

(۲) مضاف الیہ کے بدلے مضاف پر تنوین لے آتے ہیں جیسے یومئذ اور حینئذ۔

(۳) مضاف کو مبنی علی الضمہ کر دیتے ہیں۔ جیسے قبل اور بعد تو سبحان من علقمة میں مضاف الیہ محذوف ماننا صحیح نہیں ہے ورنہ قانون کا خلاف لازم آئے گا کہ مضاف الیہ کے بدلے میں کچھ بھی نہیں لایا۔

جواب: قانون کے خلاف کوئی چیز لازم نہیں آتی۔ دیکھو اضافت ثانی اس لئے نہیں لائی کہ ہم نے پہلے کو جس وجہ سے حذف کیا تھا وہ خرابی پھر لازم آتی یعنی وزن شعری برابر نہ رہتا اور مضاف الیہ کے بدلے میں تنوین اس لئے نہیں لائی کہ سبحان مصدر قائم مقام فعل کے ہے اور فعل پر تنوین نہیں آتی تو قائم مقام فعل پر بھی نہیں آئے گی اور اس طرح فعل کا مبنی علی الضم

ہونا خلاف اصل ہے تو قائم مقام پر بھی ضمہ نہیں آئے گا - اس لئے مبنی علی الضمہ بھی نہیں ہو سکتا لہٰذا معلوم ہوا کہ سبحان علم مصدر نہیں بلکہ مصدر ہے۔

استعمالات ثلاثہ

(۱) اضافت کے ساتھ جیسے سبحانہ سبحانک

(۲) مقطوع عن الاضافۃ و ھومنون جیسے سیبویہ کا قول سبحت اللہ تسبیحاً و سبحاناً-

(۳) مقطوع من الاضافۃ و التنوین کلیھما جیسے اعشیٰ کے شعر میں ہے-
سبحان من علقمۃ الفاخر ہے۔ ع

سبحانہ

یہ فعل محذوف کے لئے مفعول مطلق ہے اور فعل حذف ہوا ہے حذف وجوبی قیاسی کے ساتھ لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ یہ مفرد ہے اور مفردات کا استعمال مخدوش ہوتا ہے۔ اور حذف کیلئے قرینہ نصب ہے۔ حذف وجوبی اسلئے کہ سد مسد موجود ہے کہ سبحان مصدر اس فعل کا قائم مقام ہے لہٰذا وہ حذف ہوا ہے حذف وجوبی کے ساتھ اور قیاسی اس لئے ہے کہ علامہ رضی نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ مفعول مطلق کی جب اضافت کی جائے ضمیر فاعل یا ضمیر مفعول کی طرف اور کسی نوع خاص کے بیان کے لئے نہ ہو تو اس مفعول مطلق کے فعل کو حذف کیا جاتا ہے - اب یہ اس قاعدے کے موافق ہے اس لئے قیاسی ہے-

علامہ رضی کے علاوہ اور لوگوں کی نزدیک سماعی ہے-

اعتراض : سبحان مصدر دو حال سے خالی نہیں ہوگا مزید سے ہوگا یا مجرد سے ہوگا۔اگر مزید سے کہتے ہو تو لانسلم اس لئے کہ مزید کے اوزان مخصوص ہیں اور یہ ان میں نہیں ہے اور اگر مجرد سے مانتے ہو تو ہم پھر پوچھیں گے کہ فعل عامل کو متعین کرو مجرد سے ہے یا مزید سے۔اگر مزید سے کہتے ہو تو معفول مطلق کے عامل اور معمول میں مطابقت نہیں ہے۔ لہٰذا مزید سے ماننا صحیح نہیں اور اگر مجرد سے مانتے ہو تو پھر تسبیح کا مقصد حاصل نہیں ہوگا۔

اس لئے کہ تسبیح کا مقصد ہے انعکاس اشعاء تسبیح الی المسبح ہے اور یہ مقصد حادث سے حاصل ہوتا ہے قدیم سے نہیں ہوتا اور تسبیح حادث مزید سے حاصل ہوتی ہے یعنی جب اللہ کی طرف نسبت تسبیح کریں گے تو اس کے اثرات آپ پر لوٹ کر آئیں گے۔ خلاف مجرد کے کہ اس میں نسبت تسبیح الی اللہ نہیں ہوتی ہے۔ صرف یہ ہوتا ہے کہ تسبیح اللہ کے ساتھ قائم ہے۔

تو تسبیح مجرد قدیم ہے اور تسبیح کا مقصد تسبیح مجرد سے حاصل نہیں ہوتا۔ لہٰذا مجرد سے ماننا بھی صحیح نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مقصود نسبۃ التنزہ ہے الی اللہ تعالیٰ اور یہ نسبت مزید میں ہے مجرد میں نہیں ہے۔

جواب (۱) سبحان مجرد سے ہے اور عامل مزید سے ہے۔باقی آپ کا اعتراض کہ عامل معمول میں مطابقت نہیں تو یہ ان لوگوں کے مذہب پر ہے جن کے نزدیک عامل معمول میں مطابقت لازمی نہیں جیسے کہ انبت اللہ نباتا۔

(۲) ہم مجرد اور مزید میں عامل اور معمول کے اندر مطابقت ضروری نہیں

سمجھتے بلکہ اشتمال ضروری سمجھتے ہیں اور اشتمال یہاں موجود ہے۔

(۳) اگر مطابقت ضروری ہے تو ہم عامل کو مجرد ہی سے مانیں گے پھر آپ کا اعتراض ہوگا کہ مجرد قدیم ہے اور قدیم سے تسبیح کا مقصد حاصل نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے مجرد قدیم ہے لیکن جب ہم تسبیح مجرد پر تلفظ کریں گے تو اس وقت تلفظ حادث ہوگا تو تسبیح بھی حادث ہوگی اور تسبیح کا جو مقصد ہے انعکاس اشعاء تسبیح الی المسبح وہ حاصل ہو جائے گا۔

(۴) سبحان مصدر ہی نہیں بلکہ علم مصدر ہے پھر آپ کا اعتراض کہ علم مضاف نہیں ہو سکتا اور تم کہتے ہو کہ یہ مضاف ہے علقمہ یا لفظ اللہ محذوف کی طرف تو جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے لیکن علم کی دو قسمیں ہیں۔

(ا) علم جنس، (ب) علم متشخص۔

علم جنس مضاف ہو سکتا ہے اور علم متشخص مضاف نہیں ہو سکتا۔ اور یہاں علم جنس ہے اس لئے اس کا مضاف ہونا صحیح ہے۔

(۵) سبحان نہ مصدر ہے اور نہ علم مصدر، بلکہ اسم مصدر ہے تو کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

تسبیح کی چار قسمیں :

(۱) تسبیح لسانی، (۲) تسبیح جنانی جس کو قلبی اور اعتقادی بھی کہتے ہیں۔

(۳) تسبیح فعلی' (۴) تسبیح حالی جس کو اضطراری اور قہری بھی کہتے ہیں-

تسبیح لسانی : زبان سے باری تعالی کی پاکی بیان کرنا-

تسبیح جنانی : دل سے اللہ تعالی کے پاکی وبزرگی کا اعتقاد رکھنا-

تسبیح فعلی : ایسے افعال کرنا جو اللہ تعالی کے پاکی پر دال ہوں-

تسبیح حالی : مخلوق کا ایسے حال پر ہونا جو اللہ کی تسبیح پر دال ہو-

تسبیح مشابہ ہے مرکب خارجی کے ساتھ فاعل مختار سے صادر ہونے میں اور مرکب خارجی کے لئے چار علتیں ضروری ہوتی ہیں-

علت فاعلی - علت صوری - علت مادی - علت غائی اب یہ چاروں علل تسبیح میں بھی موجود ہیں-

(۱) تسبیح لسانی میں مسبح فاعل اور الفاظ تسبیح علت مادی' تسبیح کے الفاظ خاصہ علت صوری اور تسبیح کا مقصد انعکاس اشعاء تسبیح الی المسبح یہ علت غائی ہے-

(۲) تسبیح جنانی میں مسبح فاعل اور اس تسبیح کا اعتقاد علت مادی' اور اعتقاد خاصہ علت صوری' اور انعکاس اشعاء تسبیح الی المسبح علت غائی ہے-

(۳) تسبیح فعلی میں مسبح علت فاعلی' مطلق افعال تسبیح علت مادی اور افعال خاصہ علت صوری اور انعکاس اشعاء تسبیح الی المسبح علت غائی ہے-

(۴) تسبیح حالی یہ فاعل مختار سے صادر نہیں ہوتا اس لئے اس میں علل ضروری نہیں ہیں- ہاں اگر اس اثر کا لحاظ رکھا جائے تو پھر اس میں بھی

علل ہو سکتے ہیں۔ جیسے لاحظ علت فاعلی' مطلق لحاظ علت مادی لحاظ
خاصہ علت صوری اور انعکاس اشعاء تسبیح الی المسبح یہ علت غائی ہے۔
اب مسئلہ ہے سبحانہ کے اندر ضمیر کا۔
تو سبحانہ میں ضمیر مجرور اللہ کی طرف راجع ہے جو بسم اللہ میں موجود
ہے۔لیکن یہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ بسم اللہ کو جزء کتاب مانا جائے۔ ورنہ
تو پھر بھی اللہ کی طرف راجع ہیں۔لان اللہ تعالیٰ فی قلب کل مسلم یااعدلوا هو
اقرب للتقوی کے قبیل سے ہے اور ضمیر مسبح (مبنی للمفعول) کی طرف راجع
ہے جو سبحان کے ضمن میں ہے یا پھر اظہر ہونے کی وجہ سے اللہ ہی مرجع ہے
اگرچہ لفظوں میں مذکور نہیں ہے۔

ما اعظم شانہ

پورا جملہ ذکر کرنے سے پہلے شان کے بارے میں بتا دیتا ہوں کہ شان یا امر کے معنی میں مستعمل ہے یا حال کے معنی میں اگر امر کے معنی میں ہو تو اس وقت پورے جملے کا معنی یہ ہو گا کہ اللہ کے افعال کتنے عظیم ہیں۔

اور اگر بمعنی حال ہو تو مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالی کی صفات کتنی بلند ہیں۔

اب آیئے ما اعظم شانہ کے اندر دو احتمال ہیں۔

(۱) یہ کہ یہ جملہ مستانفہ ہو اور سائل کے سوال کے جواب میں واقع ہو سوال یہ ہوتا ہے کہ سبحانہ میں باری تعالی کی صفات سلبیہ تو بیان ہو گئیں کیا باری تعالی کے لئے صفات ثبوتیہ بھی ہیں تو جواب ہوا کہ ہاں ما اعظم شانہ۔ تو یہ جملہ مستانفہ کی صورت میں ہو گا۔ جملہ مستانفہ عموماً سائل کے سوال کے جواب میں واقع ہوتا ہے۔

(۲) یہ کہ یہ جملہ حالیہ ہو سبحانہ کے ضمیر سے حال واقع ہو اگر اس جملے کو حال بنایا جائے تو مقولاً کا لفظ محذوف نکالنا پڑے گا۔ اس لئے کہ یہ جملہ انشائیہ ہے اور انشاء حال واقع نہیں ہوتا اس لئے کہ حال ذوالحال کی خبروں میں سے ایک خبر ہوتا ہے۔ انشاء نہیں ہوتا تو تقدیر یہ ہو گی کہ مقولا فی حقہ ما اعظم شانہ۔

اعتراض : ' جب ما اعظم شانہ مستقل جملہ ہے تو پھر یہاں پر واو عاطفہ کیوں نہیں لایا۔

جواب : اس لئے کہ عطف میں من وجہ مغایرت ہوتی ہے اور من وجہ اتحاد اور یہ جملہ اگر مستانفہ ہو تو استیناف میں من کل الوجوہ مغائیرت ہوتی ہے اور اگر حالیہ ہو تو اس میں من کل الوجوہ اتحاد ہوتا ہے اس لئے حرف عطف نہیں لایا۔

ما اعظم بروزن ما افعل استفہام تعجب ہے۔ فعل تعجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایہام فساد المعنیٰ لازم آتا ہے۔ یعنی استفادہ شان باری تعالیٰ من الغیر لازم آتا ہے۔ گویا کہ اللہ تعالیٰ اپنی شان کی عظمت غیر سے حاصل کی ہے (العیاذ باللہ) اور ایہام فساد المعنی باطل تو ما اعظم کا فعل تعجب ہونا بھی باطل اس لئے کہ ما اعظم میں تین تراکیب ہیں اور یہ تینوں مبنی ہے تین مذاہب پر (۱) مذہب سیبویہ، (۲) مذہب اخفش (۳) مذہب فراء۔

(۱) سیبویہ کے نزدیک ما اعظم میں ما موصوفہ ہے اور مبتداء ہے اور اعظم شانہ اس کے لئے خبر ہے اور اس میں ترکیب شر اھر ذاناب کی طرح ہے۔ یعنی شئی عظیم لا حقیر اعظم شانہ۔

(۲) اخفش کے نزدیک ما اعظم میں ما موصولہ ہے اور اعظم شانہ اس کے لئے صلہ ہے ۔ موصول باصلہ مبتداء اور خبر محذوف ہے جو کہ شئی عظیم ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہو گی۔ الذی اعظم شانہ شی عظیم۔

(۳) فراء کے نزدیک مابمعنی ای شئی استفھام مبتداء اور مابعد یعنی اعظم شانہ خبر ہے اور جواب استفھام محذوف ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہوگی۔أی شئی اعظم شانہ شئی عظیم۔

اور یہ تینوں تراکیب باطل ہیں لہذا معلوم ہوا کہ ما اعظم شانہ فعل تعجب نہیں ہے ورنہ ایھام فساد المعنی یعنی استفادہ شانِ باری تعالی عن الغیر لازم آئے گا۔

اعتراض : ' اس میں تو ایھام فساد المعنی نہیں بلکہ عین فساد ہے تو ایھام کا لفظ آپ نے اس میں کیسے لگایا۔

جواب : تینوں مذاہب کے تراکیب میں جو شئی عظیم بطور جواب کے ذکر کیا گیا ہے ممکن ہے کہ اس شئ عظیم سے خود ذات باری تعالی مراد ہو تو اس صورت میں استفادہ باری تعالی عن الغیر لازم نہیں آئے گا۔ لیکن ایھام کا لفظ کہہ دیا اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص ذات باری تعالی کے علاوہ کوئی اور چیز مراد لے لیں تو خرابی آئے گی۔

اعتراض : ما اعظم کو فعل تعجب ماننے میں جب خرابی لازم آتی ہے تو فعل تعجب کی جگہ انشاء تعجب اور ایجاد تعجب مراد لے لو تو کوئی فساد لازم نہیں آئے گا۔

جواب : ٹھیک ہے ہم فعل تعجب سے انشاء تعجب اور ایجاد تعجب مراد لے لیں گے لیکن جب فعل تعجب سے ایجاد کی طرف نقل کریں گے تو اسی وقت فعل تعجب منقول منہ ہوگا اور ایجاد تعجب منقول الیہ ہوگا اور ذہن کبھی کبھار

منقول الیہ سے منقول منہ کی طرف سبقیت کرتا ہے تو پھر بھی وہی ابہام لازم آئے گا- اس لئے انشاء تعجب کو نہیں لینا چاہئے اور فعل تعجب مراد لینا ہی صحیح ہے-

اعتراض : استفہام تعجب ہی ما اعظم سے مراد ہوا ــــــ ــــــ تو جناب والا استفہام تو شک کے لئے آتا ہے تو کیا مصنف کو باری تعالی کی عظمت شان ــــــ میں شک ہے- لہٰذا استفہام تعجب مراد لینا بھی صحیح نہیں ورنہ مصنف کا شک لازم آئے گا فی عظمۃ شانہ تعالیٰ وھو باطل کما لایخفیٰ-

جواب : استفہام تعجب یہاں پر عین تعجب کے معنی میں ہے اور اس کے لئے شاہد بھی موجود ہے کما فی قولہ تعالیٰ "و ما ادراك ما یوم الدین" تعجب کرنا چاہئے- یوم الدین کے بارے میں اب یہاں استفہام عین تعجب کے معنی میں ہے- اس طرح مالی لا اری الھدھد میں استفہام بمعنی عین تعجب ہے تو مانحن فیہ میں بھی استفہام بمعنی عین تعجب ہے یعنی تحیر اور تعجب ہے اللہ کی عظمت شان میں کما قال ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ-

العجز عن درك الذات ادراك
و البحث من سر الذات اشراك

اعتراض : اب اعتراض یہ ہوگا کہ اللہ تعالی کے لئے تعجب کرنے کا کیا مطلب ہے اس لئے کہ تعجب وہاں کیا جاتا ہے جہاں علمی احاطہ کوئی نہ کر سکتا ہو اور کسی چیز کے تمام فوائد پر عالم نہ ہو تو وہ شخص تعجب کرتا ہے اور باری تعالی کو تو سب کچھ معلوم ہے وہ تو علی کلی شی علیم ہے تو وہ کیسے تعجب کرتے

ہے۔

جواب : یہ تعجب مخاطب کے بارے میں ہے کہ اے مخاطب تمہیں تعجب کرنا چاہئے...... یوم الدین کے بارے میں۔

اعتراض : مااعظم شانہ سے تو آپ نے استفہام تعجب مراد لیااور پھر استفہام تعجب سے عین تعجب کی طرف چلے گئے۔اس سے اچھاتو یہ ہوتا کہ آپ فعل تعجب مراد لیتے اور پھر اس کو عین تعجب کے معنی میں کردیتے۔ وہاں اعتراض سے بچنے کے لئے آپ نے ایسا کیا تو وہ اعتراض یہاں پر بھی ہے کہ منقول الیہ سے منقول منہ کی طرف ذہن سبقت کرے گا تو استفہام تعجب سے عین تعجب مراد لینا صحیح نہیں ہوا۔

جواب : ذہن تو ہر صورت میں سبقیت کرتا ہے لیکن دونوں صورتوں کی سبقت میں فرق ہے۔استفہام تعجب سے عین تعجب مراد لینے میں فقط مصنف کے شک کرنے کی خرابی لازم آئے گی اور فعل تعجب سے عین تعجب مراد لینے میں استفادہ عن الغیر کی خرابی لازم آرہی تھی اور فعل تعجب سے عین تعجب کی خرابی استفہام تعجب سے عین تعجب کی خرابی سے بہت بڑی خرابی ہے لہٰذا فعل تعجب مراد لیکر اسے عین تعجب کے معنی میں لے لینا صحیح نہیں ہے۔بلکہ استفہام تعجب مراد لیکر اس کو عین تعجب کے معنی میں کرنا زیادہ صحیح اور مناسب ہے۔

لایحد

لایحد کے اندر دو احتمال ہیں۔

(۱) کہ جملہ مستانفہ ہو اور سائل کے سوال کے جواب میں واقع ہو سائل پوچھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے شئون کتنے ہیں کہ مصنف کو تعجب میں ڈالا۔ جواب دیا گیا کہ لایحد ان کے لئے نہایت عددی نہیں ہے وہ غیر متناہی ہیں شمار میں نہیں آسکتے۔اس لئے مصنف تعجب میں پڑ گیا۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ جملہ حالیہ ہو حال ہو شان سے یا شان کی ضمیر سے پھر لایحد معروف کا صیغہ ہوگا یا مجہول کا پھر اگر معروف ہو تو لازم ہوگا یا متعدی پھر حد سے مراد حد منطقی ہوگا یا حد لغوی ہوگا یا حد حکمی ہوگا اس سے مجموعی طور پر کل اٹھارہ احتمالات بنتے ہیں جسکی تفصیل یہ ہے ۔

(۱) لایحد مجہول کا صیغہ ہو اور شان سے حال واقع ہو تو معنی یہ ہوگا در آنحالیکہ شان باری تعالیٰ محدود نہیں ہے۔حد منطقی کے ساتھ حد لغوی کے ساتھ حد حکمی کے ساتھ ۔

(۲) لایحد مجہول کا صیغہ ہو اور ضمیر شان سے حال واقع ہو تو معنی یہ ہوگا در آنحالیکہ خود باری تعالیٰ محدود نہیں ہے حد منطقی لغوی حکمی کے ساتھ ۔

(۳) لایحد معروف لازم کا صیغہ ہو اور ضمیر شان سے حال واقع ہو تو معنی یہ

ہوگا در آنحالیکہ خود باری تعالیٰ حد منطقی - لغوی حکمی واقع نہیں ہوتا۔

(۴) لاحد معلوم لازم کا صیغہ ہو حال ہو شان سے تو معنی یہ ہوگا۔ در آنحالیکہ شان باری تعالیٰ حد منطقی، لغوی، حکمی واقع نہیں ہوتا۔

(۵) لاحد معلوم کا صیغہ ہو اور متعدی ہو شان سے حال واقع ہو تو معنی ہوگا در آنحالیکہ شان باری تعالیٰ کسی کے لئے حد منطقی لغوی حکمی واقع نہیں کرتا۔

(۶) لاحد معلوم کا صیغہ ہو متعدی ہو ضمیر شان سے حال واقع ہو تو معنی یہ ہوگا۔ در آنحالیکہ خود باری تعالیٰ کسی کے لئے حد منطقی لغوی حکمی واقع نہیں کرتے۔

حد منطقی : وہ کسی شئے کا اس کی ذاتیات سے تعریف کرنا یعنی تعریف الشئی بالذاتیات کو حد منطقی کہتے ہیں۔

حد لغوی : نہایت عددی کو کہتے ہیں اب جس کے لئے کوئی نہایت عددی نہ ہو یعنی غیر متناہی ہو۔ تو وہ حد لغوی کیساتھ محدود نہیں ہوتا ہے۔

حد حکمی : عبارت ہے اطراف ثلاثہ سے جیسے نقطہ طرف خط اور خط طرف سطح اور سطح طرف جسم تعلیمی پھر یہ اٹھارہ احتمالات تین اقسام کی طرف منقسم ہوتے ہیں۔

(۱) نفی صحیح مفید للتمدح

(۲) نفی صحیح غیر مفید للتمدح

(۳) نفی غیر صحیح غیر مفید للتمدح

اب ان تینوں اقسام کو مد نظر رکھ کر ان اٹھارہ احتمالات میں سے کونسا احتمال صحیح ہے اور کونسا غیر صحیح۔

(۱) لاعد مجہول کا صیغہ ہو حال ہو شان سے اور حد سے مراد حد لغوی ہو تو معنی یہ ہوگا۔

(درآنحالیکہ شان باری تعالیٰ محدود نہیں ہے حد لغوی کے ساتھ) تو یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے۔

نفی صحیح اس لئے ہے کہ شئون باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں۔ جس کے لئے کوئی نہایت عددی نہیں۔ اس لئے کہ "کل یوم هوفی شان" تو باری تعالیٰ کے شئون غیر متناہی ہونے کی وجہ سے لاعد کہنا صحیح ہے اور مفید للتمدح اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ ایسا کوئی نہیں ہے جس کے شئون اور صفات غیر متناہی ہوں سوا اللہ کے۔

(فائدہ) تمدح کسی شئے سے اس وقت حاصل ہوتی ہے کہ جب اس میں تخصیص ہو۔

(۲) لاعد مجہول کا صیغہ ہو اور حال ہو شان سے و حد سے مراد حد منطقی ہو تو معنی یہ ہوگا ۔ درآنحالیکہ شان باری تعالیٰ محدود نہیں ہے۔ حد منطقی کے ساتھ تو یہ نفی غیر صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔

نفی غیر صحیح اس لئے ہے کہ شان مقولہ فعل سے ہے اور مقولات میں قانون یہ ہے کہ مقولات بالنسبة الی ماتحت جنس ہوتے ہیں اور کل مالہ جنس فلہ فصل و کل مالہ جنس و فصل فلہ حد منطقی اور اس نے کہا کہ لاعد شان

باری تعالیٰ کے لئے حد منطقی نہیں ہے تو یہ نفی غیر صحیح ہے اور جب نفی غیر صحیح ہو تو مفید للتمدح بھی نہیں ہوتی۔

(۳) لا یحد مجہول کا صیغہ ہو حال ہو شان سے اور حد سے مراد حد حکمی ہو تو معنی یہ ہوگا در آں حالیکہ شان باری تعالیٰ محدود نہیں ہے حد حکمی کے ساتھ تو یہ نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے نفی صحیح اس لئے ہے کہ کم متکمم حد حکمی کے ساتھ محدود ہوتا ہے۔

بالفاظ دیگر حد حکمی جسم کے لئے آتا ہے یعنی محدود بحد حکمی جسم ہوتا ہے تو حد حکمی جسم کو عارض ہوتا ہے اور شان باری تعالیٰ جسم سے منزہ ہے تو لا یحد کے ساتھ نفی صحیح ہے اس لئے کہ وہ محدود بحد حکمی نہیں ہے اور غیر مفید للتمدح ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص نہیں ہے کوئی بھی شان ہو چاہے ہماری ہو یا باری تعالیٰ کی ہو محدود بحد حکمی نہیں ہوتی۔ لہٰذا اختصاص نہ ہونے کی وجہ سے مفید للتمدح نہیں ہے۔

(۴) لا یحد مجہول کا صیغہ ہو حال ہو شان کی ضمیر سے اور حد سے مراد حد لغوی ہو تو معنی یہ ہوگا۔

در آنحالیکہ خود باری تعالیٰ محدود نہیں ہے حد لغوی کے ساتھ تو یہ ایک تقدیر پر نفی صحیح مفید للتمدح ہے اور دوسری تقدیر پر نفی غیر صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔ اس لئے کہ حد لغوی اسے کہتے ہیں کہ اس کے لئے نہایت عددی نہ ہو۔ اور عدد کے دو معنی ہے۔

۱۔ اگر عدد عبارت ہو نصف مجموع الحاشیتین سے تو یہ نفی صحیح بھی ہے مفید

للتمدح بھی ہے۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ محدود نہیں ہے۔ نصف مجموع الحاشیتین کے ساتھ کہ وہ جسم سے پاک اور مبرا ہے اور مفید للتمدح اس لئے ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

۲۔ اور اگر عدد کا معنی مابعد ہو تو یہ نفی غیر صحیح غیر مفید للتمدح ہوگی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے اور ایک ہی سے عدد شروع ہوتا ہے لہٰذا یہ نفی غیر صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔

(۵) لا یحد مجہول کا صیغہ ہو اور شان کی ضمیر سے حال ہو حد سے مراد حد منطقی ہو تو یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے۔ نفی صحیح اس لئے ہے کہ حد منطقی اجزاء سے ہوتا ہے اور باری تعالیٰ بسیط ہے ذہناً خارجاً اس کے لئے کوئی جزء نہیں ہے اور حد منطقی بغیر اجزاء کے نہیں ہوتا لہٰذا نفی صحیح ہے اور مفید للتمدح اس لئے ہے کہ اللہ کے ساتھ خاص ہے۔

اعتراض: اللہ تعالیٰ کے لئے اجزاء کیوں نہیں ہیں؟

جواب: اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے اجزاء آئیں گے تو وہ اجزاء یا تو ممکنات ہوں گے یا واجبات ہوں گے یا ممتنعات ہوں گے۔ یا مرکب من الاثنین ہوں گے یا مرکب من الثلاثۃ ہوں گے تو یہ کل سات احتمالات ہوگئے بناء بر ہر تقدیر یہ اجزاء خارجیہ ہوں گے یا ذہنیہ ہوں گے تو اب یہ کل چودہ عقلی احتمالات ہوگئے اور یہ سب باطل تو باری تعالیٰ کے لئے اجزاء آنا بھی باطل۔

۱- اجزاء ذہنیہ واجبہ باری تعالیٰ کے لئے نہیں ہیں اس لئے کہ اگر اجزاء ذہنیہ واجبہ باری تعالیٰ کے لئے آجائیں تو زیادت وجود باری تعالیٰ لازم آئے گی- اور زیادت وجود باری تعالیٰ باطل **و التالی باطل فالمقدم مثله فی البطلان**-

اب یہاں پر دو چیزیں ہیں تالی باطل کیوں ہے اور زیادت وجود لازم کیوں آتا ہے-

ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ اجزاء ذہنیہ ان کو کہتے ہیں کہ جو جعل، وجود اور تقرر میں متحد ہو اوران کا ایک دوسرے پر اور کل پر حمل صحیح ہو- اور اتحاد تب ہو سکتا ہے- جب وجود اجزاء ذہنیہ سے زائد اور عارض ہو ورنہ اگر عین ہو تو احدھما آخر سے مغائر ہو جائے گا اور جب مغائر ہو تو حمل صحیح نہیں ہو گا- اس لئے کہ یہی وجود جو احدھما کے ساتھ عین ہے دوسرے کا وجود نہیں ہو سکتا اور چونکہ یہ اجزاء واجبہ ہیں تو زیادت وجود فی الواجب آئے گا-

اور بطلان تالی کی دلیل یہ ہے کہ زیادت وجود باطل اس لئے ہے کہ اگر واجب کا وجود زائد ہو جائے تو امکان یا دور یا تسلسل یا خلاف المفروض کی خرابی لازم آئے گی-

لکن التالی باطل بشقوقه الاربعه

فالمقدم مثله فی البطلان

اور ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر وجود زائد ہو جائے تو زائد کے لئے علت کی ضرورت ہوتی ہے وہ علت یا تو ممتنع ہو گی یا واجب' یا ممکن علت

ممتنع تو نہیں ہوسکتی۔ اسلئے کہ ممتنع کا خود اپنا وجود نہیں ہوتا تو وہ دوسروں کیلئے کیسے علت بنے گا اور اگر وہ علت ممکن ہو تو باری تعالیٰ ممکن کی طرف محتاج ہوجائیں گے تو امکان لازم آئیگا بلکہ اُولیٰ بالامکان ہوجائیگا اسلئے کہ ممکن کی طرف محتاج ہوجائیگا اور یہ باطل ہے اور امکان باری تعالیٰ باطل ہے ورنہ قلب الحقائق لازم آئیگا۔ اسلئے کہ اللہ واجب الوجود اور ضروری الوجود ہے۔ اور ممکن غیر ضروری الوجود ہے۔ اور اگر علت واجب ہو تو ہم اس واجب میں کلام کریں گے کہ اس واجب کا وجود زائد ہے یا عین۔ اگر عین ہو تو خلاف مفروض کہ آپ نے ہمارے دعویٰ کو تسلیم کر لیا۔

اور اگر زائد ہو تو پھر ہم اس وجود زائد میں کلام کریں گے کہ اس وجود زائد کیلئے علت کیا ہے۔ اگر زائد کے لئے دوسری واجب علت ہو تو پھر اس واجب کا وجود بھی زائد ہوگا وھکذا۔ یہاں تک کہ اگر اوپر جائیں گے تو تسلسل، پیچھے آئیں گے تو دور، اور یہ تو معلوم ہے کہ دور اور تسلسل دونوں باطل لہذا باری تعالیٰ میں زیادت وجود باطل تو اجزاء ذہنیہ واجبہ بھی باطل دوسری دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے لئے اجزاء ذہنیہ واجبہ نہیں ہیں۔ ورنہ اجتماع نقیضین لازم آجائے گا۔

لکن التالی باطل فالمقدم مثلہ فی البطلان ملازمہ یہ ہے کہ اس حیثیت سے کہ اجزاء ذہنیہ ہیں تو وجود زائد ہوگا اور اس حیثیت سے کہ واجب ہیں تو وجود عین ہوگا۔ تو ایک چیز زائد بھی ہو اور واجب بھی ہو تو یہ اجتماع نقیضین ہے۔

۲۔ باری تعالیٰ کے لئے اجزاء خارجیہ واجبہ نہیں ہیں۔ ورنہ کون الباری

حقیقت اعتباری لازم آئے گا اور یہ باطل تو باری تعالی کے لئے اجزاء
خارجیہ واجبہ کا ہونا بھی باطل کون الباری حقیقت اعتباری اس لئے
باطل ہے کہ پھر باری تعالی اعتبار معتبر کے تابع ہو جائیں گے اور
باری تعالی لحاظ واعتبار کے محتاج نہیں ہے۔

ملازمہ یہ ہے کہ اجزاء خارجیہ واجبہ ایک دوسرے کے ساتھ متحد نہیں
ہوتے بلکہ مغائر ہوتے ہیں اور ایسے اجزاء جن میں جوڑ اور اتحاد نہ ہو تو ان
سے تعبیر حقیقت اعتباری سے کیا جاتا ہے۔ لہذا باری تعالی کے لئے اجزاء
خارجیہ واجبہ نہیں ہیں۔

ورنہ وضع الحجر فی جنب الشجر کے جیسے تعلق ہو جائے گا اور اسی
طرح باری تعالی کے لئے اجزاء ممتنعہ نہیں ہیں مطلقاً، ورنہ امتناع الباری
لازم آئے گا۔ اس لئے کہ امتناع جزء مستلزم ہوتا ہے۔ امتناع کل کو' لہذا
باری تعالی کے لئے اجزاء ممتنعہ بھی نہیں ہو سکتے اور اسی طرح باری تعالی کے
لئے اجزاء ممکنہ نہیں ہیں مطلقاً، ورنہ امکان باری تعالی لازم آئے گا اور یہ
باطل ہے تو اجزاء ممکنہ کا باری تعالی کے لئے ہونا بھی باطل ہیں۔

مرکبات کے بطلان کے لئے بھی یہی دلائل ہیں تو معلوم ہوا کہ باری
تعالی کے لئے حد منطقی نہیں ہے کیونکہ حد منطقی اجزاء سے ہوتا ہے اور باری
تعالی ذھناً و خارجاً بسیط ہے لہذا احد منطقی کی نفی صحیح ہے۔

(۴) لاحد مجهول کا صیغہ ہو اور حال ہو ضمیر سے اور حد سے مراد حد حکمی ہو
تو معنی یہ ہوگا اس حال میں کہ باری تعالی محدود نہیں ہے حد حکمی کے ساتھ

تو یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے نفی صحیح اس لئے ہے کہ محدود نہیں ہے باری تعالی حد حکمی کے ساتھ اگر محدود ہو جائے تو کم متجسم ہو جائے گا اور کم متجسم ہونا باطل تو محدود حد حکمی ہونا بھی باطل ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ محدود حد حکمی نہیں ہوتا مگر کم اور متجسم (کم اور متجسم وہ ہوتا ہے جس کے اطراف ثلاثہ ہو اور ذی مقدار ہو)۔

بطلان تالی کی دلیل یہ ہے کہ کم متجسم ہونا اس لئے باطل ہے کہ العیاذ باللہ امکان الباری لازم آئے گا۔

امکان باری تعالی باطل لہٰذا کم متجسم ہونا بھی باطل امکان اس لئے باطل ہے کہ قلب الحقائق لازم آئے گا کہ باری تعالی واجب ہے ممکن ہو جائے گا۔
کم و متکم ہونا امکان کیلئے اس لئے مستلزم ہے کہ جو چیز کم متجسم ہوتی ہے وہ تقسیم کو قبول کرتی ہے اور جو تقسیم کو قبول کرتی ہے وہ قابل للانفصال ہوتی ہے اور جو قابل للانفصال ہوتی ہے وہ قابل للانعدام ہوتی ہے اور جو قابل للانعدام ہوتی ہے وہ ممکن ہی کہلاتی ہے۔

اب اللہ تعالی کم متجسم نہیں ورنہ واجب کے لئے صفت انعدام لازم آئیگی جو کہ باطل ہے لہٰذا کم متجسم جو امکان کے لئے آتا ہے وہ بھی باطل اس لئے کہ امکان باطل۔

(۷، ۸، ۹) **لایحد معرف لازم** اور حال ہو شان سے تو معنی یہ ہوگا۔ اس حال میں کہ شان باری تعالی کسی کے لئے حد لغوی حد حکمی حد منطقی واقع نہیں ہوتی۔

یہ نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔ نفی صحیح اس لئے ہے کہ شان باری تعالی کسی کے لئے نہایت عددی نہیں ہے اور حد منطقی بھی کسی کے لئے واقع نہیں ہوتا نیز حد حکمی بھی کسی کیلئے نہیں ہے۔ اور غیر مفید للتمدح اسلئے ہے کہ معدوم الاختصاص ہے۔

(۱۰، ۱۱، ۱۲) لا یحد معروف لازم کا صیغہ ہو شان کے ضمیر سے حال واقع ہو تو معنی ہوگا۔

اس حال میں کہ خود باری تعالی حد لغوی حد حکمی حد منطقی واقع نہیں ہوتے۔ یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے اس لئے کہ باری تعالی کے لئے نہایت عددی نہیں ہے ورنہ احتیاج لازم آئے گا اور احتیاج ممکن کی صفت ہے۔ حد منطقی بھی نہیں ہے۔۔ اس لئے کہ وہ جنس و فصل یا صرف فصل یا صرف جنس کے ساتھ ہوتا ہے۔ باری تعالی کسی کے لئے حد منطقی واقع نہیں ہوتے۔ اگر مرکب ہو جنس و فصل سے تو ترکیب و جسمیت لازم آئے گی اور اگر صرف فصل یا صرف جنس ہو تو جزء آخر کی ضرورت ہوگی حد حکمی بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ عبارت ہوتی ہے۔ اطراف ثلاثہ سے اگر یہ ہو تو باری تعالی کے لئے جسم ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ صحیح نہیں ہے لہذا نفی صحیح ہے اور مفید للتمدح اس لئے ہے کہ باری تعالی کے ساتھ اختصاص موجود ہے۔

(۱۳، ۱۴، ۱۵) لا یحد معروف متعدی کا صیغہ ہو اور شان سے حال ہو تو معنی ہوگا۔ اس حال میں کہ شان باری تعالی کسی کے لئے حد لغوی حد منطقی حد حکمی واقع نہیں کرتی یہ نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔

نفی صحیح اس لئے ہے کہ شان باری تعالیٰ کسی کے لئے حد واقع نہیں کرتی چونکہ حد واقع کرنا صفت ہے حی کی اور شئون غیر حی ہیں- اور غیر مفید للتمدح ہے اس لئے کہ معدوم الاختصاص ہے شئون چاہے باری تعالیٰ کے ہو چاہے ہمارے ہو سب غیر حی ہیں-

(۱۶، ۱۷، ۱۸) لایحد معروف متعدی کا صیغہ ہو اور حال ہو شان کی ضمیر سے تو معنی ہو گا- اس حال میں کہ باری تعالیٰ کسی کے لئے حد لغوی' حد حکمی' حد منطقی واقع نہیں کرتے-**یہ نفی علی تقدیر غیر صحیح غیر مفید للتمدح** ہے-**اور علی تقدیر آخر صحیح ومفید ہے**-

نفی غیر صحیح اس لئے ہے کہ اگر حد واقع نہیں کرتے بمعنی یہ کہ خلق نہیں کرتے تو یہ غیر صحیح ہے اس لئے کہ وہ ہی تو خالق ہے-

اور اگر حد واقع نہیں کرتے بمعنی یہ کہ تصور نہیں کرتے تو پھر نفی صحیح ہے کہ علم اشیاء بواسطہ حد کے حاصل نہیں کرتے-اس لئے کہ اللہ کا علم تو علم حضوری ہے اور تصور علم حصولی میں ہوتا ہے اور علم حضوری کے لئے تین علاقوں میں سے ایک علاقہ ضرور ہوتا ہے-

عینیت 'نعتیت 'علیت

اللہ کا علم اپنی ذات پر بواسطہ عینیت ہے اور اللہ کا علم اپنی صفات پر بواسطہ نعتیت ہے- اللہ تعالیٰ کا علم مخلوق پر بواسطہ علیت ہے اور جب حد سے مراد تصور ہوگا تو اختصاص کی وجہ سے مفید للتمدح ہوگا-

لایتصور

لایتصور کے اندر دو احتمال ہیں :

(۱) یہ کہ جملہ مستانفہ ہو اور سائل کے سوال کے جواب میں واقع ہو۔ سوال یہ ہے کہ شئون باری تعالیٰ کتنے ہیں کہ تجھے تعجب میں ڈالا تو جواب دیا کہ لایتصور تفصیلاً متصور نہیں ہیں۔ اس لئے کہ شئون باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں اور زمانہ ادراک نفس ناطقہ متناہی ہے۔ تو متناہی زمانہ میں غیر متناہی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا لایتصور کہہ کر بتلادیا کہ شئون باری تعالیٰ تفصیلاً متصور نہیں ہیں۔

(۲) یہ کہ جملہ حالیہ ہو تو اس میں پھر چار احتمالات ہیں :

حال ہوگا شان سے یا شان کی ضمیر سے بنابر ہر تقدیر لایتصور معروف کا صیغہ ہوگا یا مجہول کا۔

۱- لایتصور مجہول کا صیغہ ہو اور شان سے حال واقع ہو تو معنی یہ ہوگا کہ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ متصور نہیں ہے۔ یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے۔ اس لئے کہ شئون باری تعالیٰ تفصیلاً متصور نہیں ہیں۔ وہ غیر متناہی ہیں تو نفی صحیح ہے اور حکماء کے نزدیک اگرچہ نفس قدیم ہے تو ہونا چاہئے تھا کہ ادراک کرتا۔ لیکن نفس قبل التعلق بالبدن ادراک نہیں کرتا اور بدن حادث ہے اور زمانہ ادراک بھی حادث و

متناہی ہے تو متناہی کے اندر غیر متناہی کا ادراک نہیں کیا جاسکتا لہٰذا نفی صحیح ہے اور علی تقدیر آخر نفی غیر صحیح ہے جبکہ تصور سے مراد تصور اجمالی ہو کہ شئون باری تعالیٰ اجمالاً متصور نہیں ہیں تو یہ نفی غیر صحیح ہے اس لئے کہ شئون کا تصور اجمالاً کیا جاسکتا ہے۔ اگر کچھ بھی نہیں تو لفظ شان سے تو متصور ہے اور اس طرح لفظ شان مقولہ فعل میں سے ہے اور مقولات بالنسبۃ الی ما تحت جنس ہوا کرتے ہیں و کل مالہ جنس فلہ فصل۔ **و کل مالہ جنس و فصل فلہ حد و کل مالہ حد فهو متصور** لہٰذا اجمالاً متصور ہوتی ہے تو نفی غیر صحیح ہے۔

۲۔ لایتصور معلوم کا صیغہ ہو اور حال ہو شان سے تو معنی یہ ہوگا کہ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ اشیاء کا تصور نہیں کرتی ہے تو یہ نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔ ***نفی صحیح اس لئے ہے:***

کہ تصور ادراک کو کہتے ہے اور ادراک حی کی صفت ہے اور شئون غیر حی ہیں لہٰذا نفی صحیح ہے اور مفید للتمدح اس لئے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

۳۔ لایتصور مجہول کا صیغہ ہو شان کی ضمیر سے حال واقع ہو ، تو معنی یہ ہوگا کہ اس حال میں کہ باری تعالیٰ متصور نہیں ہے۔

تو یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے۔

مفید للتمدح اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

نفی صحیح اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ متصور نہیں ہے' اس کا تصور نہیں کیا

جا سکتا اور ذہن میں نہیں آسکتا' لیکن نفی کے صحیح ہونے پر اعتراض ہے۔

اعتراض : ہم نہیں مانتے کہ باری تعالیٰ متصور نہیں۔اگر متصور نہیں ہے تو نفی تصور سے نفی تصور مطلق مراد ہوگا۔ یا نفی تصور بالکنہ اور بجنہہ مراد ہوگا۔ اگر نفی تصور مطلق مراد ہو تو اجتماع نقیضین کی خرابی لازم آئے گی۔ اجتماع نقیضین باطل تو نفی تصور مطلق بھی باطل۔اس لئے کہ اگر باری تعالیٰ متصور نہ ہو تو آپ نے لایتصور کہہ کر اس کے ساتھ حکم لگایا' حالانکہ حکم مجہول مطلق پر نہیں ہو سکتا۔اس لئے کہ باری تعالیٰ ہم کو حاصل نہیں ہے علم حصولی کے ساتھ ۔یعنی اللہ تعالیٰ کی صورت ہمیں حاصل نہیں ہے اور علم حضوری کے ساتھ بھی حاصل نہیں ہے اس لئے کہ علم حضوری میں تین علاقوں میں سے کوئی ایک علاقہ ضروری ہوتا ہے اور یہاں پر ان تینوں علاقوں میں سے کوئی علاقہ نہیں ہے جو کہ عینیت' نعتیت' علتیت ہے۔ جیسے کہ باری تعالیٰ کا علم اپنی ذات پر عینیت کے علاقہ کے ساتھ ہے اور باری تعالیٰ کا علم اپنی صفات پر بعلاقہ نعتیت ہے اور باری تعالیٰ کا علم مخلوق پر بواسطہ علتیت ہے اور ہمارا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ان تینوں علاقوں میں سے کوئی علاقہ نہیں ہے تو باری تعالیٰ مجہول مطلق ہو جائے گا۔اگر متصور نہ ہو تو آپ حکم کیسے لگا رہے ہیں کہ "لایتصور" متصور تو ہے' تب تو آپ حکم لگا رہے ہیں تو عموم حکم سے معلوم ہوتا ہے کہ متصور نہیں ہے اور خصوص حکم سے معلوم ہو رہا ہے کہ متصور ہے تو یہ اجتماع نقیضین ہے۔

دوسرا اعتراض : یہ ہے کہ لایتصور میں نفی تصور مطلق اگر مراد ہو تو یہ حکم

اور یہ حمل باری تعالیٰ پر صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ علم حصولی اور علم حضوری کے ساتھ معلوم نہیں ہے تو حکم مجہول مطلق پر ہو رہا ہے اور حکم مجہول مطلق پر صحیح نہیں ہوتا ہے۔

تیسرا اعتراض: یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ مجہول ہو جائے اور متصور نہ ہو جائے تو محکوم علیہ احکام صادقہ کے ساتھ نہیں ہو گا اور احکام صادقہ کا کذب آئے گا جو کہ اللہ واحد' اللہ رازق وغیرہ ہیں۔ اس لئے کہ یہ حکم ہو گا مجہول پر۔

چوتھا اعتراض: یہ ہے کہ اگر لا یتصور میں نفی تصور مطلق مراد ہو تو خود آپ کی اپنی عبارت میں تعارض آئیگا اس لئے کہ آپ نے کہا ہے کہ "نعم لا حجر فی التصور فیتعلق بکل شئی" تصور میں کوئی ممانعت نہیں ہر چیز کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے تو اس عبارت کی رو سے اللہ تعالیٰ کا تصور بھی ہونا چاہئے اور لا یتصور کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ کا تصور نہیں ہونا چاہئے' تو باری تعالیٰ کا تصور صحیح ہونا اور تصور صحیح نہ ہونا یہ اجتماع نقیضین ہے' لہٰذا نفی تصور مطلق صحیح نہیں ہے۔ اور اگر تصور سے مراد تصور بالکنہ بکنہہ ہو تو استدراک لازم آئے گا۔ اس لئے کہ ذاتیات کی نفی تو لا حد کے اندر ہو گئی ہے اور پھر لا یتصور سے ان کی دوبارہ نفی کر رہے ہو تو یہ استدراک نہیں تو اور کیا چیز ہے۔ جواب سے پہلے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ

تصور کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) تصور بالوجہ' (۲) تصور بوجہہ' (۳) تصور بالکنہ' (۴) تصور بکنہہ' ذہن کے اندر عوارض کو حاصل کرنے کے بعد اگر وہ خارج کی طرف مراۃ کرے تو یہ تصور بالوجہ ہے اور اگر خارج کی طرف

مراۃ نہ کرے تو تصور بوجھہ ہے۔

اور اگر ذہن میں ذاتیات کا علم حاصل ہو گیا ہو پھر وہ خارج کی طرف مراۃ کرے تو تصور بالکنہ اور اگر مراۃ نہ کرے تو تصور بکنہہ ہو گا۔ اب اس اعتراض کے دو جواب ملاحظہ کیجئے۔

جواب : (۱) ہم نفی تصور مطلق نہیں کرتے ہیں بلکہ بالکنہ بکنہہ مراد لیتے ہیں اور استدراک لازم نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ یہ ایسا ہے جیسے کہ نتیجہ ہوتا ہے دلیل کے بعد اور نتیجہ بعد الدلیل مستدرک نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہاں پر بھی استدراک نہیں ہو اس لئے کہ یہاں پر مدعی اللہ لا یتصور ہے اس کے لئے صغریٰ لانہ لاحد اور کبریٰ و کل مالا حد فلا یتصور ہے تو نتیجہ ہو گا۔ اللہ لا یتصور۔

مدعی اور نتیجہ میں فرق اعتباری ہوتا ہے۔ قبل اقامتہ الدلیل مدعی ہوتا ہے اور بعد اقامۃ الدلیل نتیجہ ہوتا ہے۔ تو دلیل کے بعد نتیجہ کا ذکر مستدرک نہیں ہوتا ہے بلکہ مقصود ہوتا ہے لہٰذا لا یتصور کے ذکر کرنے سے استدراک لازم نہیں آتا۔

جواب : (۲) یہاں پر نفی تصور بالکنہ اور بکنہہ مراد ہے لیکن اس سے استدراک لازم نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ لاحد کے اندر نفی تصور بالکنہ بکنہہ تفصیلاً ہے اور لا یتصور کے اندر مطلقاً ہے اجمالاً اور تفصیلاً دونوں کی نفی ہے' لہٰذا استدراک لازم نہیں آتا۔

تفصیلاً : وہ ہوتا ہے جو ذاتیات سے یعنی جنس فصل کو ملا کر ذہن میں حاصل

ہو۔

اجمالاً: وہ ہوتا ہے جو ذات واحدہ بسیطہ بغیر اجزا کے ذہن میں حاصل ہو۔ باری تعالیٰ اجمالی متصور کیوں نہیں ہے۔اس کے لئے تین مقدمات ہیں جن پر یہ مبنی ہے۔(۱) وجود باری تعالیٰ عین باری تعالیٰ ہے۔اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے۔(۲) جو چیز باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہو تو وہ بالفعل ثابت ہوتی ہے اور وہ صفت کمال ہوتی ہے۔اگر صفت کمال نہ مانا جائے تو العیاذ باللہ باری تعالیٰ نقائص کا محل بن جائے گا اور اگر باری تعالیٰ کے لئے بالفعل نہ مانا جائے تو انتظار لازم آئے گا۔(۳) اللہ تعالیٰ اشیاء کے لئے علت باعتبار وجود خارجی ہے۔اب سنو کہ باری تعالیٰ اجمالاً متصور نہیں ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور اجتماع نقیضین باطل تو تصور کنہ اجمالی بھی باطل اس لئے کہ جب باری تعالیٰ متصور ہوگا تو باری تعالیٰ ذہن میں موجود ہوگا اور خارجی وجود بھی ساتھ ہوگا' بحکم مقدمہ اولیٰ کہ وجود باری تعالیٰ عین باری تعالیٰ ہے۔اور ذہن کے اندر بالفعل موجود ہوگا بحکم مقدمہ ثانیہ' حالانکہ ذہن میں موجود ہونا تقاضا کرتا ہے کہ لیس بموجود فی الخارج اور وجود خارجی یہ تقاضا کرتا ہے کہ ذہن کے اندر موجود نہ ہو۔اور وجود خارجی بھی ضروری ہے بحکم مقدمہ ثالثہ' تو یہ اجتماع نقیضین ہے لہٰذا تصور کنہ اجمالی باطل ہے۔(۴) لایتصور معروف کا صیغہ ہو شان کی ضمیر سے حال واقع ہو تو معنی یہ ہوگا اس حال میں کہ باری تعالیٰ تصور اشیاء نہیں کرتے۔

یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے۔

نفی صحیح اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا تصور نہیں کرتے - اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا علم علم حضوری ہے - علم حصولی نہیں - اور مفید للتمدح ہے - اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے -

اس لئے کہ مخلوق تصور کرتے ہیں اور مخلوق بواسطہ تصور کے علم حاصل کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا علم حصول صورۃ اور علم تصوری نہیں ہے - اس لئے مفید للتمدح ہے -

نفی صحیح کیوں ہے - اس لئے کہ لان علمہ تعالیٰ حضوری' ولاشی من التصور بحضوری - **فلاشئی من علمہ تعالی بتصور** -

اللہ تعالیٰ کا علم اپنی ذات و صفات اور تمام مخلوقات پر حضوری ہے اس لئے علم حضوری کے لئے تین علاقوں میں سے کوئی ایک علاقہ ہونا چاہئے اور یہاں پر تینوں علاقیں موجود ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم اپنی ذات پر بواسطہ عینیت ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم اپنے صفات پر بواسطہ نعتیت ہے اور مخلوق پر باری تعالیٰ کا علم بواسطہ علتیت ہے - علم حضوری میں معلوم عالم کو بالذات حاصل ہوتا ہے - لہٰذا اللہ تعالیٰ کا علم تصور نہیں ہے اس لئے کہ تصور علم حضوری نہیں ہے' بلکہ علم حصولی ہے -

اعتراض : اگر باری تعالیٰ کا علم حضوری ہو جائے تو استکمال بالغیر لازم آئے گا اس کے علاوہ قدم ممکنات لازم آئے گا' یا جہل واجب لازم آئے گا - یا حدوث واجب لازم آئے گا -

لکن التالی باطل بشقوقہ الاربعۃ فالمقدم مثلہ فی البطلان - دلیل بطلان تالی

یہ ہے کہ استکمال بالغیر میں اپنی ذات کی تکمیل غیر سے لازم آتا ہے۔ **العیاذ باللہ** اور اس کا بطلان ظاہر ہے، **لہٰذا** علم حضوری اللہ تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتا۔ ممکنات کا قدم لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ حادث ہیں۔ قدم ممکنات باطل۔ اس لئے کہ ممکنات تو حادث ہیں' لہٰذا یہ بھی باطل اور جہل واجب بھی باطل ہے کما ھو الظاھر اور حدوث واجب آئے گا۔ اور یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ واجب تو قدیم اور ازلی ہوتا ہے' حادث نہیں ہوتا یہ سارے شقوق باطل لہٰذا علم حضوری بھی باری تعالیٰ کے لئے باطل۔ یہ خرابی کیوں آئی۔ اس کا ملازمہ کیا ہے۔

اس لئے کہ علم حضوری میں علم عین معلوم ہوتا ہے اور علم صفۃ کمال ہے۔ جب یہ حضوری ہوگیا اور معلومات عین علم ہوگیا اور معلومات باری تعالیٰ سے غیر ہیں تو استکمال بالغیر آیا۔ نیز ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ ازلی ہے یا نہیں کہ ازل میں باری تعالیٰ موجود تھے۔ تو ان اشیاء پر باری تعالیٰ کا علم تھا یا نہیں تھا اگر علم نہیں تھا تو جہل۔ اگر علم تھا تو کیسے علم تھا۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ ممکنات ازل میں موجود ہو تو قدم ممکنات لازم آتا ہے۔ دوسری صورت یہ کہ باری تعالیٰ ازل میں خود موجود نہیں تھے تو یہ بھی باطل اس لئے کہ یہ حدوث واجب ہے۔ یہ باطل لہٰذا باری تعالیٰ کا علم' علم حضوری نہیں ہوسکتا۔

جواب : باری تعالیٰ کا علم علم حضوری ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) بمعنی مبداء الانکشاف جس کو علم اجمالی اور فعلی بھی کہتے ہیں۔ یہ

باری تعالیٰ کے لئے صفت کمال ہے اور عین بھی ہے۔

(۲) بمعنی شرط الانکشاف جس کو حاضر عند المدرک اور علم تفصیلی بھی کہتے ہیں یہ علم باری تعالیٰ کے ساتھ عین نہیں ہے اور صفت کمال بھی نہیں ہے۔بلکہ ممکنات کے ساتھ عین ہے۔

ہم جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم علم حضوری ہے تو وہ ہم بمعنی مبداء الانکشاف کے مان رہے ہیں جو کمال باری تعالیٰ ہیں۔ اور باری تعالیٰ کے ساتھ عین ہے اسلئے استکمال بالغیر لازم نہیں آتا ہے اور جہل قدم ممکنات اور حدوث واجب بھی لازم نہیں آتے ہیں اسلئے کہ علم عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ممکنات ازل میں نہیں تھے اور علم تھا اور علم عین ذات ہے اور جو علم بمعنی شرط انکشاف ہے وہ ممکنات کے ساتھ عین ہے لیکن وہ باری تعالیٰ کیلئے کمال نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ پھر تو تعلق العلم بالمعدوم آئیگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکنات اللہ تعالیٰ کو بواسطہ معلولیت حاضر ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے معلولات ہیں تو تعلق علم بالمعدوم الصرف لازم نہیں آتا۔

علم باری تعالیٰ کا مسئلہ معرکتہ الاراء مسئلہ ہے قد تحیرت فیه العقول و زلت الاقدام حتی ذهب حکماء الیونان بل جهلاء الیونان الی عدم علمه تعالی علی نفسه و علی غیره لان العلم علی النفس یستلزم الاثنینیته (العالم و المعلوم) و هو محال– و العلم علی الغیر یستلزم العلم علی نفسه فهو ایضاً محال–

و الجواب عنه ان العلم کمال فکیف یخلو ذاته تعالی عنه و کذا حسن نظام العالم یدل علی علمه تعالی–

و اما الاثنینیته فهو اعتباری لیس بحقیقی و الله اعلم۔

لا یتصور کے اندر باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر علم حضوری ہو تو اس میں پانچ عقلی احتمالات ہیں۔

(۱) ممکنات پر اللہ تعالیٰ کا علم اللہ تعالیٰ کا جز ہو۔

(۲) باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر اللہ تعالیٰ کے ساتھ عین ہو۔

(۳) باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر باری تعالیٰ سے منفصل ہو۔

(۴) باری تعالیٰ کا علم ممکنات پہ...... قائم ہو قیام انضامی کے ساتھ یعنی امر منضم ہو۔

(۵) باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر صفت انتزاعی ہو' یعنی امر منتزع ہو' پہلے احتمال کے علاوہ کہ ممکنات پر اللہ تعالیٰ کا علم اس کے لئے جزء ہو اس احتمال کی طرف تو کسی نے بھی ذہاب نہیں کیا ہے۔

اور بواقی احتمالات کی طرف ذاہبین نے ذہاب کیا ہے۔

(الف) شق انفصال : اس میں پانچ مذاہب ہیں اور پانچ اشخاص نے ان کی طرف ذہاب کیا ہے۔

(۱) علامہ نصیر الدین طوسی کا مذہب : وہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم ممکنات کے صور ہیں اور باری تعالیٰ سے منفصل ہیں اور یہ صور عقل فعال کے ساتھ قائم ہے اور یہ عقل فعال ان صور کے ساتھ باری تعالیٰ کا علم ہے جو کہ ذات باری تعالیٰ سے الگ ہیں۔

(۲) افلاطون کا مذہب : وہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم باری تعالیٰ سے منفصل ہے اور صورِ ممکنات ہیں اور یہ صور قائم بنفسہا ہیں یعنی باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہیں اگرچہ اپنے محل کے ساتھ قائم ہیں۔

(۳) معتزلہ کا مذہب : یہ لوگ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم منفصل ہے اور وہ ممکنات کے لئے عدم ثابت ہے اور عدم کی دو قسمیں ہیں۔ عدم محضہ اور عدم ثابت تو ان میں سے عدم ثابت باری تعالیٰ کے لئے علم ہے۔

(۴) بعض مشائین حکماء کا مذہب : یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم اللہ تعالیٰ سے منفصل ہے اور یہ علم ممکنات پر وجود دھری کی حیثیت سے ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات پر وجود دھری ممکنات ہے۔

(۵) صاحب اشراق کا مذہب : یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر اشراق نوری ہے یعنی ایک چمک اور ایک نور ہے جس کے ذریعے اللہ کو ممکنات منکشف ہوتے ہیں اور وہ اشراق نوری ذات الٰہی سے منفصل ہے۔

(ب) شق انضمام : اس میں تین مذاہب ہیں۔

(۱) ارسطو، (۲) ابو علی بن سینا، (۳) ابو نصر الفارابی۔

یہ تینوں کہتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ ایک امر منضم ہے جو کہ اللہ کے ساتھ قائم ہے۔

(ج) شق انتزاع میں متکلمین کا مذہب : یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم ایک صفت

ہے جو اللہ تعالیٰ سے منتزع ہوتی ہے۔

(د) **شق عینیت**: اس میں تین مذاہب ہیں۔

(۱) اکثر مشائین' (۲) صوفیاء کرام' (۳) علامہ فرفریوس۔

اب شقوق باطلہ کو باطل اور حقہ کو ثابت کریں گے' چنانچہ ہم شق انضمام سے بحث شروع کرتے ہیں۔

شق انضمام

(۱) کہ اللہ تعالیٰ کا علم امر منضم ہو اور امر منضم ہونا باطل ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات پر صور مضمہ نہیں ہوسکتے جو قائم ہو قیام انضامی کے ساتھ، اس لیے کہ اگر یہ علم باری تعالیٰ کا ہوجائے اور صفت بن جائے تو جہل یا خلاف مفروض یا تسلسل لازم آئے گا۔

لکن التالی باطل' بشقوقه الثلاثه فالمقدم مثله فی البطلان لہذا باری تعالیٰ کا علم صور مضمہ نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ یہ صور اگر باری تعالیٰ کے لئے علم ہو تو یہ صور ممتنع نہیں ہوسکتی۔ ورنہ باری تعالیٰ کے علم کا معدوم ہونا لازم آئے گا اور یہ صور مضمہ واجبہ نہیں ہوسکتی ورنہ تعدد وجباء لازم آئے گا اور واجب میں احتیاج لازم آئے گا۔ اس لئے کہ منضم منضم الیہ کی طرف محتاج ہوتا ہے تو باری تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے تو یہ صور ممکنات ہی ہوسکتے ہیں اور جب ممکن ہوں گے تو ممکن کا وجود اور عدم برابر ہوتے

ہیں جب ترجیح وجود کو ہو تو ممکن وجود میں آتا ہے اور اگر ترجیح عدم کو ہو تو ممکن معدوم ہوتا ہے اور ترجیح تعلق ارادی سے ہوتی ہے جب باری تعالیٰ اپنے ارادہ کو کسی کے ساتھ متعلق کرتے ہیں تو اس تعلق ارادہ کے ساتھ ممکن موجود اور معدوم ہوتا ہے اور باری تعالیٰ سے جتنے افعال صادر ہیں وہ تمام اختیاراً صادر ہیں۔ اضطراراً نہیں ورنہ باری تعالیٰ مجبور ہو جائے گا جو کہ صحیح نہیں' اور جو افعال اختیاراً صادر ہو وہ مسبوق بالارادہ ہوتے ہیں۔

تو اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ جس وقت باری تعالیٰ ان ممکنات کو پیدا کر رہے تھے تو اس وقت باری تعالیٰ کا ان ممکنات پر علم تھا یا نہیں تھا اور آپ تو صور کو علم مان رہے ہیں' حالانکہ بعض صور تو ابھی تک موجود نہیں ہیں اگر باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر نہیں تھا تو جہل' اور اگر علم تھا تو کیسے تھا عین ذات تھا یا صور آخر تھے۔ اگر عین ذات تھا تو خلاف مفروض آئے گا اور اگر صور آخر تھے تو ہم ان صور کے بارے میں پوچھیں گے کہ وہ صور ممکنات تھے یا کوئی اور چیز' شق ثانی تو باطل ہے اگر ممکنات تھے تو وہ ممکنات جب باری تعالیٰ پیدا کر رہے تھے تو وہ صور بھی مسبوق بالارادہ تھے حین تعلق ارادہ میں ان پر علم تھا یا نہیں' اگر نہیں تھا تو جہل' اگر علم تھا تو عین ذات تھا یا صور آخر' اگر عین ذات تھا تو خلاف مفروض ہے اور اگر صور آخر تھے تو ہم ان میں کلام کریں گے تو تسلسل لازم آئے گا۔ اور تسلسل جہل' اور خلاف

مفروض تینوں باطل۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کا علم صور مقضمہ نہیں ہو سکتے ہیں۔

(۲) اگر باری تعالیٰ کا علم صور مقضمہ ہو تو تسلسل یا جہل بالبعض لازم آئے گا اور جہل بالبعض اور تسلسل باطل ہے لہٰذا باری تعالیٰ کے لئے صور مقضمہ ماننا بھی باطل۔ اس لئے کہ معلومات غیر متناہی ہیں اور اگر صور بھی غیر متناہی ہو تو تسلسل آئے گا' اور اگر صور متناہی ہو تو بعض پر علم ہو گا اور بعض پر نہیں تو یہ جہل بالبعض ہو گا۔

(۳) صور مقضمہ باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتا۔ ورنہ استکمال بالغیر لازم آئے گا۔ اور استکمال بالغیر باطل ہے تو صور منقضمہ کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل ہو گا اس لئے کہ یہ صور باری تعالیٰ سے غیر ہیں اور یہ صور باری تعالیٰ کے لئے علم بن رہا ہے اور علم باری تعالیٰ کا صفت کمال ہے، تو کیا باری تعالیٰ غیر سے کمال حاصل کر رہے ہیں۔

(۴) یہ صور مقضمہ باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتیں ورنہ جہل فی مرتبۃ الذات لازم آئے گا اور جہل فی مرتبۃ الذات باطل لہٰذا صور مقضمہ کا علم بننا بھی باطل اس لئے کہ یہ صور مقضمہ اللہ تعالیٰ سے غیر ہیں اور ذات کے مقابلہ میں صور نہیں ہو سکتی۔ تو علم جب ذات کے مقابلہ میں نہ ہو تو جہل ہی ہو گا۔ لہٰذا اسے باطل قرار دیا جائے گا۔

(۵) یہ صور مقضمہ باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتے ورنہ کون المعلول الاول اضعف المعلولات ہو جائے گا اور حکماء کے نزدیک معلول اول

اقوی المعلولات ہوتا ہے یہ مسلم ہے' اس لئے کہ جب وہ صور منضمہ معلول اول ہو جائے یہی صور ضعیف بھی ہوتے ہیں اس لئے کہ یہ جسم کی طرف محتاج ہوتے ہیں اور معلول اول تو قوی ہوتا ہے تو جب یہ صور معلول اول بن گئے اور صور ہونے کی حیثیت سے ضعیف بھی ہوئے تو معلول اول ضعیف بن گیا جو کہ صحیح نہیں ہے- لہذا اللہ تعالیٰ کا علم صور منضمہ نہیں ہوسکتے تو شق انضمام باطل پس ثابت ہوا کہ ارسطو ابو علی بن سینا' ابو نصر الفارابی کے مذاہب ان پانچ دلائل کی بناء پر باطل ہیں' صحیح نہیں ہیں-

شق انفصال

اس میں پانچ مذاہب ہیں-

(۱) شق انفصال میں علامہ نصیر الدین طوسی کا مذہب: وہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر صور ہیں اور یہ صور عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں اور پھر یہی صور بمعہ عقل فعال اللہ تعالیٰ کے لئے ممکنات پر علم ہے جو کہ اللہ سے منفصل ہیں- نصیر الدین طوسی کا یہ مذہب باطل ہے- اس لئے کہ

(۱) یہ صور جو عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں- باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتے ورنہ جہل یا خلاف مفروض یا تسلسل کی خرابی لازم آئے گی- اس لئے کہ جو صور عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں- وہ ممتنعہ نہیں ہوسکتی اور واجب بھی نہیں ہوسکتی- تو لامحالہ ممکنات ہوں گے اور

ممکن کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوتے ہیں ممکن کے وجود کو ترجیح تعلق ارادی سے ہوتا ہے۔ اب جب باری تعالیٰ اپنے تعلق ارادی سے ان ممکنات کو پیدا کر رہے تھے۔ تو اس وقت باری تعالیٰ کا ان ممکنات پر علم تھا یا نہیں۔ اگر نہیں تھا تو جہل اور اگر علم تھا تو کیسے تھا۔ وہ علم عین ذات تھا یا صور آخر۔ اگر عین ذات تھا تو خلاف مفروض اور اگر صور آخر تھے تو تسلسل۔ اس لئے کہ وہ صور بھی ممکنات ہوں گے اب ان صور پر باری تعالیٰ کا علم تھا یا نہیں تھا۔ اگر تھا تو عین ذات نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ خلاف مفروض لازم آتا ہے تو صور آخر ہوں گے پھر ان صور کے لئے اور صور ہونگے تو تسلسل لازم آئے گا۔

(۲) یہ صور جو عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں۔ باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتے ورنہ تسلسل یا جہل بالبعض لازم آئے گا۔ اس لئے کہ ممکنات غیر متناہی ہے اور صور بھی غیر متناہی ہو تو تسلسل لازم آئے گا۔ اور اگر ممکنات غیر متناہی ہو اور صور متناہی ہو تو جہل بالبعض لازم آئے گا۔ تسلسل اور جہل بالبعض باطل تو صور کا علم بننا بھی باطل۔

(۳) وہ صور جو عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا علم نہیں بن سکتے۔ ورنہ استکمال بالغیر لازم آئے گا اور استکمال بالغیر باطل ہے لہٰذا وہ صور جو عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں۔ ان کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل ملازمہ ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے۔

(۴) یہ صور جو عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں۔ باری تعالیٰ کے لئے علم

نہیں بن سکتے-ورنہ جہل فی مرتبۃ الذات لازم آئے گا-اس لئے کہ یہ صور تو منفصل ہیں- عین ذات کے مقابلہ میں نہیں ہیں-جب علم ذات کے مقابلہ میں نہ ہو تو جہل ہی آتا ہے- **لکن التالی باطل فالمقدم مثله فی البطلان-**

(۵) یہ صور جو عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں-اللہ تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتے ورنہ عقل اول کا باری تعالیٰ سے اعلم ہونا لازم آئے گا-اس لئے کہ علم جس کے ساتھ قائم ہو وہ عالم ہوتا ہے اور یہ صور جو باری تعالیٰ کے لئے علم بنتے ہیں عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں تو عقل اول باری تعالیٰ سے اعلم ہو گیا جو کہ باطل ہے-لہٰذا نصیر الدین طوسی کا مذہب باطل-

(ب) **شق انفصال میں افلاطون کا مذہب**: وہ کہتا ہے کہ باری تعالیٰ کا علم باری تعالیٰ سے منفصل ہے اور وہ علم صور ہیں جو کہ قائم بنفسہا ہیں-اس کا یہ مذہب بھی باطل ہے ورنہ-

(۱) جہل یا خلاف مفروض یا تسلسل لازم آئے گا-

لکن التالی باطل بشقوقها الثلاثه فالمقدم مثله فی البطلان تالی اس لئے باطل ہے کہ یہ صور ممتنع نہیں ہو سکتے-ورنہ علم باری تعالیٰ کا معدوم ہونا لازم آئے گا اور واجب بھی نہیں ہو سکتے-ورنہ تعدد وجباء لازم آتا ہے تو لامحالہ ممکن ہوں گے اور ممکن کا وجود

اور عدم دونوں برابر ہوتے ہیں اور ترجیح وجود کو تعلق ارادہ سے ہوتا ہے تو ممکنات باری تعالیٰ سے اختیاراً صادر ہیں اور جو صادر بالاختیار ہو تو وہ مسبوق بالارادۃ ہوتے ہیں تو ان ممکنات کو پیدا کرتے وقت باری تعالیٰ کا ان صور ممکنات پر علم تھا یا نہیں۔ اگر نہیں تو جہل اگر تھا تو کیسے۔ عین ذات تھا یا صور آخر اگر عین ذات تھا تو خلاف مفروض اگر صور آخر تھے۔ تو ان کے لئے اور صور چاہئے اور پھر ان کے لئے اور صور چاہئے تو پھر تسلسل ہو جائے گا۔

(۲) وہ صور جو قائم بنفسہا ہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتے۔ ورنہ تسلسل یا جہل بالبعض لازم آئے گا۔ تسلسل اور جہل بالبعض باطل ہے تو صور قائم بنفسہا کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل' اس لئے کہ ممکنات غیر متناہی ہیں تو اگر صور بھی غیر متناہی ہو تو تسلسل لازم آئے گا' اور اگر صور متناہی ہو تو جہل بالبعض لازم آئے گا۔

(۳) وہ صور جو قائم بنفسہا ہیں۔ باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتے۔ ورنہ استکمال بالغیر لازم آئے گا۔ اس لئے کہ یہ صور باری تعالیٰ سے غیر ہیں جو کہ بقول آپ کے باری تعالیٰ کے لئے علم ہے اور علم صفت کمال ہے تو گویا ان صور سے باری تعالیٰ اپنی ذات کی تکمیل کر رہا ہے جو کہ آپ اس کے لئے علم بنا رہے ہیں اور یہ باطل ہے تو صور قائم بنفسہا کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل ہوگا۔

(۴) وہ صور جو قائم بنفسہا ہیں۔ باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتے ورنہ

جہل فی مرتبۃ الذات کی خرابی لازم آئے گی اور یہ باطل ہے تو صور قائم بنفسہا کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل ہو گا- اس لئے کہ صور تو منفصل ہیں- ذات کے مقابلہ میں نہیں ہو سکتے تو جب ذات کے مقابلہ میں علم نہ ہو تو جہل ہی ہو گا-

بعض لوگوں نے افلاطون کے مذہب کو شق عینیت کی طرف راجع کیا ہے کہ علم صور نہیں ہیں بلکہ علم عین ذات باری تعالیٰ ہے-

لیکن علم کی دو قسمیں ہیں : (۱) مبداء الانکشاف' (۲) شرط الانکشاف علم بمعنی مبداء الانکشاف' عین ذات ہے اور بمعنی شرط الانکشاف صور ہیں تو افلاطون ممکنات کے صور کو جو قائم بنفسہا ہیں علم بمعنی شرط الانکشاف کے مانتے ہیں اور علم عین ذات باری تعالیٰ بمعنی مبداء الانکشاف کے مانتے ہیں اور صور سے مراد ذی صور لیتے ہیں- اور نصیر الدین طوسی کے مذہب کو بھی شق عینیت کے طرف راجع کیا ہے کہ وہ صور قائم بعقل فعال کو علم بمعنی شرط الانکشاف مانتے ہیں اور شق انضمام کو بھی عینیت کی طرف راجع کیا ہے کہ صور مضمہ علم بمعنی شرط الانکشاف ہے اور بمعنی مبداء الانکشاف عین ذات مانتے ہیں-

(ج) شق انفصال میں بعض مشائین کا مذہب : یہ لوگ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر وجود دھری کے حیثیت سے ہے اور ممکنات کے لئے وجود دو قسم کا ہوتا ہے- (۱) وجود دھری قطع نظر زمانہ سے' (۲) وجود زمانی

اس وجود زمانی کے لحاظ سے ممکنات حادث ہیں اور علم باری تعالیٰ ممکنات پر وجود دھری کے اعتبار سے علم قدیم ہے کہ باری تعالیٰ کو سب کچھ حاضر ہیں جیسے کہ ایک لائن پر بہت سارے کمرے ہوں اور ان کمروں پر چھتیں نہ ہو اور کوئی شخص اوپر سے دیکھ رہا ہو تو ان کمروں میں جو لوگ ہیں۔ وہ آپس میں ایک دوسرے کمرے والوں سے باخبر نہیں ہیں اور ایک دوسرے کو دیکھ نہیں سکتے۔ لیکن اس شخص کو جو اوپر سے دیکھتا ہے اسے سب کچھ نظر آتا ہے اور دیکھ سکتا ہے تو ممکنات کو ایک دوسرے کا علم نہیں ہے اور باری تعالیٰ کو ان سب کا اور ہر چیز کا علم ہے۔ اس لئے کہ وہ زمانہ اور زمانیات سے ماوراء ہے۔ لیکن ممکنات کا وجود دھری ہونا باطل ہے ورنہ۔

(۱) اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور اجتماع نقیضین باطل تو ممکنات کا وجود دھری کا علم بننا بھی باطل۔ اس لئے کہ یہ ممکنات اس لحاظ سے کہ موجود ہیں وجود دھری کے ساتھ تو قدیم ہیں اور اس لحاظ سے کہ موجود ہے وجود زمانی کے ساتھ تو حادث ہیں اور قدیم ہیں قدیم نہیں ہیں۔ حادث ہیں اور حادث نہیں ہیں یہ اجتماع نقیضین ہے۔ لہٰذا ممکنات کا وجود دھری باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل۔

(۲) جہل فی مرتبۃ الذات لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اس لئے کہ ممکنات وجود دھری بقول آپ کے باری تعالیٰ کے لئے علم ہے اور حال یہ ہے کہ یہ اس کے غیر ہیں۔ تو جب ذات کے مقابلہ میں علم نہ ہو تو جہل ہی ہوگا۔

(۳) استکمال بالغیر لازم آئے گا- اس لئے کہ وجود دھری بقول آپ کے باری تعالیٰ کے لئے علم ہے اور اس سے غیر ہے- حال یہ ہے کہ علم صفت کمال ہے باری تعالیٰ کے لئے تو معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ اپنی ذات کی تکمیل کر رہے ہیں غیر سے' یعنی اس علم سے اور یہ باطل تو ممکنات کے وجود دھری کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل ہو گا-

(د) شق انفصال میں معتزلہ کا مذہب: یہ لوگ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم عدم ثابت ممکنات ہیں اور باری تعالیٰ کو ممکنات عدم ثابت کے ذریعہ حاضر و ظاہر ہیں-

عدم کی دو قسمیں ہیں- عدم منفی اور عدم ثابت-

عدم منفی یا عدم محضہ وہ ہوتا ہے جس میں وجود کا کوئی شائبہ نہ ہو- نہ وجود کا علم ہو- نہ عدم کا علم ہو-

عدم ثابت وہ ہوتا ہے جس میں وجود کا کچھ نہ کچھ شائبہ ہو یعنی موجود بالقوہ ہو اور باری تعالیٰ کو سب ممکنات کا علم عدم ثابت کے ذریعے حاصل ہے اور تعلق علم معدوم کے ساتھ نہیں آتا- اس لئے کہ بعض چیزیں معدوم ہوتی ہیں اور ان کا ذکر اور تذکرہ ہوتا رہتا ہے تو یہ عدم ثابت ہے- مطلب یہ کہ معتزلہ کے نزدیک معلوم کی تین قسمیں ہیں-

(۱) موجود بالفعل اس کو موجود ثابت کہا جاتا ہے-

(۲) موجود بالقوہ اس کو معدوم ثابت کہتے ہیں-

(۳) جو نہ بالفعل موجود ہو نہ بالقوہ اس کو ممتنع کہا جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات پر عدم ثابت ہے۔ لیکن عدم ثابت کے ذریعے ممکنات پر باری تعالیٰ کے لئے علم ہونا باطل ورنہ۔

(۱) استکمال بالغیر کی خرابی لازم آئے گی۔ اور یہ باطل ہے۔ اس لئے کہ یہ عدم ثابت اللہ سے الگ ہے اور باری تعالیٰ کے لئے علم بن رہا ہے اور علم صفت کمال ہے تو معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ اپنی ذات کی تکمیل غیر سے کرتے ہیں اور یہ باطل تو ممکنات عدم ثابت کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل ہے۔

(۲) جہل فی مرتبۃ الذات لازم آئے گا۔ اس لئے کہ یہ الگ ہیں۔ باری تعالیٰ سے اور ذات کے مقابلہ میں جب علم نہ ہو تو جہل ہی ہوگا اور اگر دونوں نہ ہو تو پھر ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور وہ بھی باطل ہے۔

(۳) عدم ثابت باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتا ورنہ ہم آپ سے پوچھیں گے کہ عدم ثابت وجود کا مترادف ہے یا نہیں۔ اگر وجود کے مترادف نہیں ہے تو عدم ہو گیا اور تعلق علم معدوم سے آیا تو باری تعالیٰ کا علم بھی معدوم ہو جائے گا العیاذ باللہ اور اگر مترادف ہے وجود کے ساتھ تو پھر یہ وجود دھری کی طرف راجع ہوگا اور وجود دھری کو تو ہم پہلے دلائل سے باطل کر چکے ہیں تو انہیں دلائل سے یہ بھی باطل لہٰذا معتزلہ کا مذہب بھی صحیح نہیں ہے۔

(ہ) شق انفصال میں شیخ الاشراق کا مذہب : یہ کہتے ہیں کہ ممکنات پر باری تعالیٰ کا علم اشراق نوری ہے اور وہ باری تعالیٰ سے منفصل ہے۔ جس کے ذریعے اللہ کو علم حاصل ہے اور وہ اس کو تشبیہ المعقول بالمحسوس کے ساتھ واضح کرتے ہیں۔ جیسے کہ ایک شخص رات کے اندھیرے میں چراغ جلائے تو وہ چراغ اور روشنی ذات کے ساتھ عین نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ منفصل ہوتا ہے تو اس منفصل کے ذریعے بھی سب کچھ اس کو منکشف ہو گئے تو معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کا علم بھی اسی طرح ہے کہ اشراق نوری کی وجہ سے اللہ کو سب کچھ منکشف ہیں۔ لیکن اشراق نوری بھی باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں ہو سکتا ورنہ۔

(۱) استکمال بالغیر لازم آئے گا۔ اس لئے کہ اشراق نوری باری تعالیٰ سے الگ ہے اور علم باری تعالیٰ کے لئے صفت کمال ہے اور علم ذات کے ساتھ عین ہوتا ہے اور یہ اشراق نوری عین نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ غیر سے استکمال کر رہے ہیں اور یہ باطل ہے لہٰذا اشراق نوری کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل ہے۔

(۲) جہل فی مرتبۃ الذات لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اس لئے کہ اشراق نوری باری تعالیٰ سے الگ ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے لئے علم بن رہا ہے اور باری تعالیٰ کی ذات کے مقابلہ میں نہیں آسکتا تو جب ذات کے مقابلہ میں علم نہ ہو تو جہل ہی ہو گا اور یہ باطل تو اشراق نوری کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل ہے۔

(۳) ہم آپ سے پوچھیں گے کہ اشراق نوری کیا چیز ہے۔ ممتنع ہے یا واجب یا ممکن۔ ممتنع اور واجب تو نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہوگا اور ممکن کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوتا ہے۔ لیکن وجود کی ترجیح کا تعلق ارادہ سے ہوتا ہے اور باری تعالیٰ کے افعال صادر بالاختیار ہوتے ہیں اور جو صادر بالاختیار ہو' وہ مسبوق بالارادہ ہوتا ہے تو جب باری تعالیٰ اشراق نوری کو پیدا کر رہے تھے تو اس وقت باری تعالیٰ کا علم تھا یا نہیں۔اگر نہیں تھا تو جہل۔اگر علم تھا تو کیسے تھا۔ عین ذات یا اشراق نوری آخر اگر عین ذات تو پھر خلاف مفروض اور اگر اشراق نوری آخر تھا تو ہم اس میں کلام کریں گے کہ یہ اشراق نوری ممکن اور صادر بالاختیار ہے اور وہ مسبوق بالارادہ ہوتا ہے تو ہمارا ایں حین تعلق ارادہ میں علم تھا یا نہیں۔اگر علم نہیں تھا تو جہل لازم آئے گا' اگر علم تھا تو پھر کلام کریں گے۔جس کی وجہ سے تسلسل لازم آئے گا۔ جہل' خلاف المفروض اور تسلسل باطل تو اشراق نوری کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل لہذا شیخ الاشراق کا مذہب بھی صحیح نہیں ہے۔

متکلمین کا مذہب

یہ لوگ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم صفت منتزع ہے اور باری تعالیٰ کو ممکنات صفت منتزع کے ذریعے منکشف ہیں۔ جیسے کہ سورج نکلتا ہے۔ تو طلوع کے بعد جمیع ما فی الارض اور جو فضاء میں ہیں ہر ایک کے ساتھ سورج

کا الگ الگ تعلق ہوتا ہے۔

اعتراض : اس مذہب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ انتزاعی چیز تو معدوم ہوتی ہے۔ پھر تعلق بالمعدوم لازم آئے گا اور وہ باطل ہے۔

جواب : یہ اعتراض متکلمین کے اس مذہب پر کرنا صحیح نہیں ہے' اس لئے کہ ان کے نزدیک تعلق بالمعدوم جائز ہے۔

اعتراض : آپ جو باری تعالیٰ کے لئے علم کو صفت انتزاع مانتے ہیں تو قبل الانتزاع مانتے ہیں یا بعد الانتزاع مانتے ہیں۔ اگر قبل الانتزاع مانتے ہو' تو قبل الانتزاع ہضمہ ہے یا منشاہ ہے۔ اگر قبل الانتزاع ہضمہ ہو' تو اس کا وجود تو خود ہی نہیں تو یہ کیسے علم ہوا اس لئے کہ انتزاعی قبل الانتزاع معدوم ہوتا ہے اور اگر قبل الانتزاع منشاہ ہے تو منشاء تو عین ذات ہے اور انتزاعی کا وجود منشاء کے اعتبار سے ہوتا ہے بغیر منشاء کے وجود نہیں ہوتا تو اس سے علم کا عین ذات ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر بعد الانتزاع ہو تو پھر اعتراض ہوگا' کہ انتزاعی انتزاع کے بعد منتزع کے لئے صفت مضمہ بن جاتا ہے۔ یعنی منتزع بعد الانتزاع منتزع کے ساتھ منضم ہو جاتا ہے تو یہ راجع ہوگا شق انضمام کی طرف اور جن اعتراضات سے شق انضمام باطل ہوا تھا' ان سے یہ بھی باطل ہوگا۔

جواب : ہم صفت انتزاعی کو باری تعالیٰ کے لئے بعد الانتزاع علم مانتے ہیں اور رہے گی آپ کی یہ بات کہ شق انضمام کی طرف راجع ہوگا اور ان اعتراضات سے باطل ہوگا یعنی

(۱) استکمال بالغیر لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ استکمال اپنی صفت سے ہو رہا ہے اور یہ جائز ہے- جب استکمال غیر سے ہو رہا ہو تو نا جائز ہے- یہاں اپنی ذات کی تکمیل اپنی صفت سے ہو رہی ہے اور اپنی صفت سے تکمیل ہو تو یہ کمال ہے-

(۲) یہ صفت ممکن ہے اور ممکن صادر بالاختیار ہوتا ہے اور جو صادر بالاختیار ہو وہ مسبوق بالارادہ ہوتا ہے تو جب باری تعالیٰ ان ممکنات کو پیدا کر رہے تھے تو اس وقت اللہ کا علم تھا یا نہیں اگر نہیں تھا تو جہل اگر تھا تو کس قسم کا تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صفات باری تعالیٰ سے اضطراراً ثابت ہیں اور عجز باری تعالیٰ ثابت نہیں ہوتا' اس لئے کہ صفات حقیقیہ جتنے بھی ہیں سارے اضطراراً ثابت ہیں' اختیاراً ثابت نہیں ہیں' اس لئے کہ صدور کے وقت یہ نہیں ہونگے اور جب یہ نہیں ہونگے تو العیاذ باللہ ان کے ضد باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہوں گے جو کہ قبائح ہیں- تو معلوم ہوا کہ اضطراری طور پر ثابت ہیں' اختیاری طور پر نہیں' جب سے ذات ہے- صفات بھی ہیں- کوئی زمانہ ایسا نہیں کہ ان صفات سے خالی ہو یعنی تاخر زمانی نہیں ہے- تاخر ذاتی ہے-

(۳) اور جہل فی مرتبۃ الذات لازم آئے گا- اس لئے کہ علم جب باری تعالیٰ سے منفصل ہو تو ذات کے مقابلہ میں علم نہیں آیا اور ذات کے مقابلہ میں جب علم نہ آئے تو جہل ہی آئے گا- جواب یہ ہے کہ جہل

عبارت ہے عدم العلم فی مرتبۃ العلم سے اور مطلقاً عدم العلم سے عبارت نہیں ہے۔ اور مرتبۃ العلم صفتیت کا مرتبہ ہے ذات کا نہیں ہے' تو نفس ذات کے مقابلے میں علم کا نہ آنا جہل نہیں ہے۔ بلکہ صفتیت کے مقابلے میں علم کا نہ آنا جہل ہے' مانحن فیہ میں اول لازم ہے نہ کہ ثانی۔

شق عینیت

اس میں تین مذاہب ہیں: (۱) صوفیاء کرام' (۲) فرفریوس' (۳) اکثر مشائین۔

(۱) صوفیاء کرام کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم عین باری تعالیٰ ہے کہ ذاتاً متحد ہے اور اعتباراً متغیر ہے۔ (اتحاد ذاتی تغیر اعتباری) کہ ذات کے لحاظ سے تو فرق نہیں ہے۔ علم ذات باری تعالیٰ کے ساتھ عین ہے۔ وہی ذات واحدہ ہے جو کہ اعتباراً متکثر ہوتا ہے' مثلاً ایک کمرے میں جس میں ہر طرف شیشے لگے ہوئے ہوں۔ کوئی شخص داخل ہو جائے تو اس میں وہ شخص ہر طرف نظر آئے گا' تو یہ اعتباری تکثر ہے تو اسی طرح باری تعالیٰ بھی ہے۔ ذات واحدہ بسیطہ ہے۔ لیکن اعتباری تکثر ہے۔ اس لئے کہ جدھر بھی دیکھو تو اللہ ہی اللہ ہے۔

(۲) فرفریوس۔ یہ کہتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ عین باری تعالیٰ ہے۔ لیکن اتحاد ذاتی تغایر وجودی ہے کہ وجود واجب فی نفسہ لنفسہ بنفسہ ہے اور ممکنات کا وجود لغیرہ ہے۔

(۳) اکثر مشائین - یہ لوگ کہتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ عین باری تعالیٰ ہے
لیکن تغیر ذاتی اتحاد اعتباری ہے -

ان تینوں پر ہم تبصرہ نہیں کر سکتے ہیں' اس لئے کہ یہ عقول متوسط سے
بالاتر ہیں - لہٰذا ہم ان سے بحث نہیں کرتے -

لَا يُنْتَجُ

لا ینتج اس کے اندر دو احتمال ہیں۔

(۱) جملہ مستانفہ ہو اور سائل کے سوال کے جواب میں واقع ہو' سائل یہ سوال کرتا ہے کہ باری تعالیٰ کے شئون کتنے عظیم ہیں کہ جس نے تجھے تعجب میں ڈال دیا' تو جواب دیا کہ لا ینتج مبرھن نہیں ہے تفصیلاً ان پر براھین قائم نہیں کیے جاسکتے' اس لیے کہ شئونات باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں اور زمانہ قیام براھین نفس متناہی ہے۔ تو نفس زمانہ متناہی میں غیر متناہی شئونات پر براھین قائم نہیں کر سکتا۔

(۲) جملہ حالیہ ہو تو حال ہو گا شان سے یا شان کی ضمیر سے بناء بر ہر تقدیر لا ینتج معروف کا صیغہ ہو گا یا مجہول کا اور انتاج کا معنی لغوی مراد ہو گا یا اصطلاحی' تو یہ کل آٹھ احتمال ہو گئے۔

(۱) مجہول کا صیغہ ہو۔ شان سے حال ہو اور انتاج سے معنی اصطلاحی مراد ہو۔

(۲) مجہول کا صیغہ ہو۔ شان سے حال ہو اور انتاج سے معنی لغوی مراد ہو۔

(۳) مجہول کا صیغہ ہو۔ شان کے ضمیر سے حال ہو اور انتاج سے معنی اصطلاحی مراد ہو۔

(۴) مجہول کا صیغہ ہو۔ شان کی ضمیر سے حال ہو اور انتاج سے معنی لغوی

مراد ہو-

(۵) معروف کا صیغہ ہو- شان سے حال واقع ہو- انتاج سے معنی اصطلاحی مراد ہو-

(۶) معروف کا صیغہ ہو- شان سے حال واقع ہو- انتاج سے معنی لغوی مراد ہو-

(۷) معروف کا صیغہ ہو- شان کی ضمیر سے حال واقع ہو- انتاج سے معنی اصطلاحی مراد ہو-

(۸) معروف کا صیغہ ہو- شان کی ضمیر سے حال واقع ہو- انتاج سے معنی لغوی مراد ہو- اب ہر ایک کی تفصیل سنیئے-

۱- لایُنتج مجہول کا صیغہ ہو- شان سے حال واقع ہو- انتاج سے معنی اصطلاحی مراد ہو تو معنی یہ ہوگا کہ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ مبرھن نہیں ہے تو نفی صحیح مفید للتمدح ہے-

نفی صحیح اس لئے ہے کہ شئون باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں اور زمانہ قیام براھین نفس متناہی ہے' اس لئے کہ نفس حادث ہے تو زمانہ متناہی میں نفس غیر متناہی شئون پر براھین قائم نہیں کر سکتے- لہٰذا شان باری تعالیٰ مبرھن نہیں ہے اور مفید للتمدح اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے-

۲- لایُنتج مجہول کا صیغہ ہو- شان سے حال واقع ہو اور انتاج سے معنی لغوی مراد ہو تو معنی یہ ہوگا کہ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ کسی کے لئے مولود نہیں ہے تو یہ نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے-

نفی صحیح اس لئے ہے کہ والد اور مولود ہونا حی (زندہ) کی صفت ہے اور شئون باری تعالیٰ غیر حی ہیں' مولود تو وہ ہوتا ہے کہ جس میں جان ہو اور جو غیر حی ہو وہ مولود نہیں ہو سکتا تو نفی صحیح ہے۔

اور غیر مفید اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہمارے شئون بھی غیر حی اور غیر مولود ہیں۔

۳۔ لاینتج معروف کا صیغہ ہو۔ شان سے حال واقع ہو اور انتاج سے مراد معنی اصطلاحی ہو تو معنی یہ ہو گا کہ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ کسی کے لئے برہان نہیں ہے تو یہ نفی غیر صحیح' غیر مفید للتمدح ہے۔ نفی صحیح اس لئے نہیں ہے کہ شئونات باری تعالیٰ اپنے صفات حقیقیہ پر براھین ہیں اس لئے کہ صفات حقیقی کے لئے یہ شئونات اثر ہیں اور حقیقی صفات ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اور اثر اپنے موثر پر برھان ہوتا ہے۔ لہٰذا شئون باری تعالیٰ صفات پر برھان ہیں تو نفی صحیح نہیں ہے اور جب نفی غیر صحیح ہے تو مفید للتمدح بھی نہیں ہے اور اگر معنی یہ ہو کہ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ کسی پر برھان واقع نہیں کرتی تو پھر یہ نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔

صحیح اس لئے ہے کہ برھان قائم کرنا حی کی صفت ہے اور شئونات باری تعالیٰ غیر حی ہیں تو وہ برھان قائم نہیں کر سکتے تو نفی صحیح ہے اور غیر مفید للتمدح اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ اختصاص نہیں ہے کہ ہمارے شئون بھی غیر حی ہے اور برھان قائم نہیں کر سکتے۔

۴- لا ینتج معروف کا صیغہ ہو- شان سے حال واقع ہو اور انتاج سے مراد معنی لغوی ہو تو معنی یہ ہوگا کہ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ کسی کے لئے والد نہیں ہے- یہ نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے-

نفی صحیح اس لئے ہے کہ والد مولود ہونا حی کی صفت ہے اور شئون باری تعالیٰ غیر حی ہے اور کسی کی شان کسی کے لئے والد نہیں ہو سکتا تو نفی صحیح ہے اور غیر مفید للتمدح ہے- اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص نہیں کہ ہمارے شئونات بھی غیر حی ہیں اور والد نہیں ہو سکتے-

۵- لا ینتج معلوم کا صیغہ ہو اور شان کی ضمیر سے حال ہو اور انتاج سے معنی اصطلاحی مراد ہو تو معنی یہ ہوگا کہ اس حال میں کہ باری تعالیٰ کسی چیز پر برہان نہیں تو یہ نفی غیر صحیح غیر مفید للتمدح ہے- نفی غیر صحیح اس لئے ہے کہ قاضی نے کہا ہے کہ "بل ہو برھان علی کل شئی" تو یہ کہنا کہ وہ کسی شئی پر برہان نہیں ہے- غلط ہے- یعنی لا ینتج کہنا صحیح نہیں ہے- اس لئے کہ باری تعالیٰ ظاہر لذاتہ اور مظہر لغیرہ ہے اور ہر وہ چیز جو ظاہر لذاتہ اور مظہر لغیرہ ہو وہ برہان ہوتا ہے- لہٰذا باری تعالیٰ بھی ہر چیز پر برہان ہے-

اور باری تعالیٰ ظاہر لذاتہ اور مظہر لغیرہ اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ نور ہے اور نور ایسے ہی ہوتا ہے کہ اپنی ذات کے لحاظ سے ظاہر اور دوسروں کے لئے مظہر ہوتا ہے- لہٰذا باری تعالیٰ ظاہر لذاتہ مظہر لغیرہ ہے اور ظاہر ہے کہ ہر ایسی چیز جو ظاہر لذاتہ مظہر لغیرہ ہوتا ہے وہ برہان ہوتی ہے لہٰذا باری تعالیٰ

ہر چیز پر برہان ہے تو نفی غیر صحیح ہے اور جب نفی غیر صحیح تو غیر مفید للتمدح ہے۔

۶- لا ینتج مجہول کا صیغہ ہو- شان کی ضمیر سے حال واقع ہو اور انتاج سے معنی اصطلاحی مراد ہو تو معنی یہ ہو گا کہ اس حال میں کہ ذات باری تعالیٰ مبرہن نہیں ہے تو یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے- اس لئے کہ برہان سے متبادر برہان لمی ہے اور اللہ تعالیٰ پر کوئی برہان لمی نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کے لئے علت ہے معلول نہیں ہے اور اس لئے کہ باری تعالیٰ برہان ہے- ہر چیز پر تو اگر باری تعالیٰ مبرہن ہو جائے تو باری تعالیٰ پر کوئی اور چیز برہان ہو جائے گا تو وہ برہان نفس ذات ہو گا یا غیر ہو گا- اگر باری تعالیٰ کے لئے کوئی اور چیز برہان ہو تو دور لازم آئے گا اور اگر خود باری تعالیٰ اپنی ذات پر برہان ہو تو علتیت الشئی لنفسہ لازم آئے گا حالانکہ برہان و مبرہن میں تغایر ہوتا ہے البتہ اگر برہان سے دلیل ''انی'' مراد ہو تو نفی غیر صحیح ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ مبرہن ہے دلیل انی کے ساتھ -

۷- لا ینتج مجہول کا صیغہ ہو اور حال ہو ضمیر شان سے اور انتاج سے معنی لغوی مراد ہو تو معنی یہ ہو گا کہ اس حال میں کہ ذات باری تعالیٰ مولود نہیں ہے- تو یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے-

نفی صحیح اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ مولود نہیں ہے ورنہ حدوث واجب لازم آئے گا اور حدوث واجب باطل تو باری تعالیٰ کا مولود ہونا بھی باطل اور مولودیت مستلزم ہوتا ہے حدوث کو اسلئے کہ مولود پہلے معدوم ہوتا ہے۔

پھر موجود ہو جاتا ہے اور یہ حادث ہی کی صفت ہے کہ پہلے نہ ہو اور بعد میں آئے اسلئے کہ جس کی ابتداء معلوم ہو تو وہ حادث ہوتا ہے اور قدیم کا کوئی ابتداء اور انتہا معلوم نہیں ہوتا لہذا نفی صحیح ہے اور مفید للتمدح بھی ہے۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

۸۔ لایلج معلو کا صیغہ ہو اور شان کے ضمیر سے حال واقع ہو اور انتاج سے معنی لغوی مراد ہو تو معنی یہ ہوگا کہ اس حال میں کہ باری تعالیٰ خود کسی کے لئے والد نہیں ہے تو یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے مفید للتمدح اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور نفی صحیح ہے صحت نفی کے لئے چند دلائل ہیں۔

(۱) باری تعالیٰ کسی کے لئے والد نہیں ہے ورنہ نقصان فی ذات الواجب لازم آئے گا اور نقصان فی ذات الواجب باطل ہے تو باری تعالیٰ کا والد بنا بھی باطل نقصان اس لئے آئے گا کہ والد وہ ہوتا ہے کہ جس کے جسم سے جزأ منفصل ہو جائے اور اس کی مثل کے لئے مبداء بن جائے اور جب جزأ منفصل ہو گا تو نقصان لازم آئے گا اور اگر جزأ کا انفصال نہ ہو تو مثل کے لئے مبداء نہیں بنے گا اور پھر اس کو والد بھی نہیں کہتے ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کسی کے لئے والد نہیں تو نفی صحیح ہے۔

(۲) باری تعالیٰ کسی کے لئے والد نہیں ورنہ ترکیب لازم آئے گی اور

ترکیب فی ذات الواجب باطل تو باری تعالیٰ کا والد ہونا بھی باطل
ترکیب اس لئے باطل ہے کہ باری تعالیٰ ذہناً وخارجاً بسیط ہے۔
اور ترکیب اس لئے لازم آتی ہے کہ والد وہ ہوتا ہے کہ جس سے جزاً منفصل ہو جائے اور اس کے مثل کے لئے مبداء بن جائے تو انفصال جزء جزء آخر کا تقاضا کرتا ہے اور اگر دوسرا جزأنہ ہو تو اس پہلے والے پر جزا کا اطلاق صحیح نہیں ہوگا۔ اطلاق تو تب صحیح ہوگا جب کہ دوسرا جزء موجود ہو اور اگر جزء آخر ہو تو ترکیب آئے گی تو معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کسی کے لئے والد نہیں ہے ورنہ ترکیب لازم آئے گی لکن التالی باطل فالمقدم مثلہ۔

(۳) باری تعالیٰ کسی کے لئے والد نہیں ہے ورنہ امکان الواجب لازم آئے گا **لکن التالی باطل فالمقدم مثله فی البطلان۔**
اس لئے کہ باری تعالیٰ واجب ہے۔ اگر ممکن بن جائے تو قلب الحقائق آئے گا اس وجہ سے کہ اگر باری تعالیٰ والد بن جائے تو محتاج ہوگا۔ اس لئے کہ والد کل کی حیثیت سے ہوتا ہے اور اولاد جزء کی حیثیت سے' اور کل جزء کی طرف محتاج ہوتا ہے اور جو محتاج ہوتا ہے وہ ممکن ہی ہوتا ہے تو امکان باطل لہٰذا باری تعالیٰ کا والد ہونا بھی باطل ہے۔

(۴) باری تعالیٰ کسی کے لئے والد اور مولود نہیں بن سکتے ورنہ تماثل لازم آئے گا **لکن التالی باطل فالمقدم مثله فی البطلان۔**

دلیل ملازمہ : اگر باری تعالیٰ والد یا مولود ہو جائے تو والد وہ ہوتا ہے کہ اس سے جزء منفصل ہو کر اس کی مثل کے لئے مبداء بن جائے تو مولود والد کا مثل ہوتا ہے تو بنا بر ہر تقدیر تماثل آئے گا اور تماثل باطل ہے' وجہ بطلان تماثل یہ ہے کہ تماثل کی دو قسمیں ہیں۔

تماثل جنسی اور تماثل نوعی اس لئے کہ تماثل اشتراک فی الصفات الذاتیۃ کو کہا جاتا ہے پس اگر جمیع صفات میں اشتراک ہو تو تماثل نوعی ہوگا جیسے کہ زید و عمرو کے درمیان اور اگر بعض اوصاف میں ہو تو تماثل جنسی ہوگا جیسے کہ انسان اور جماد کے درمیان اور اللہ تعالیٰ کے لئے یہ دونوں تماثل باطل ہے۔ تماثل جنسی اس لئے باطل ہے کہ یہ مستلزم ہوتا ہے ترکیب کو' اور باری تعالیٰ کے لئے ترکیب باطل تو تماثل جنسی بھی باطل اور یہ ترکیب کو اس لئے مستلزم ہوتا ہے کہ ان دونوں متماثلین کے لئے جب جنس آئے گا تو اس میں شرکت ہوگی۔ **و کل ماله جنس فله فصل و کل ماله جنس و فصل فهو مرکب** لہٰذا تماثل جنسی باطل اور تماثل نوعی بھی باطل۔

ورنہ زیادت وجود لازم آئے گا اور زیادت وجود باطل تو تماثل نوعی بھی باطل وجہ ملازمہ یہ ہے کہ جب تماثل نوعی ہوگا تو ان دونوں افراد میں یہ نوع مابہ الاشتراک ہوگا اور مابہ الاشتراک کے لئے مابہ الامتیاز چاہئے اور امتیاز تشخص سے ہوتا ہے اور مابہ الاشتراک سے مابہ الامتیاز کا غیر ہونا لازمی ہے تو معلوم ہوا کہ تشخص زائد ہوگا اور جب تشخص زائد ہو تو وجود بھی زائد ہوگا۔ اس لئے کہ تشخص اور وجود مترادف ہیں اور زیادت وجود باری

تعالیٰ باطل تو تماثل نوعی بھی باطل اور جب تماثل نوعی اور جنسی باطل ہوا تو والدیت اور مولودیت بھی باطل۔

(۵) باری تعالیٰ کا والد و مولود ہونا باطل ہے ورنہ تکافو لازم آئے گا تکافو باطل لہٰذا باری تعالیٰ کا والد مولود ہونا بھی باطل۔

اعتراض : تکافو کیوں لازم آئے گا اور تکافو کسے کہتے ہیں۔

جواب : تکافو اس کو کہتے ہیں کہ دو شئین میں سے ہر ایک کا تحقق اور تعقل دوسرے پر موقوف ہو اور والد مولود کا تحقق و تعقل بھی ایک دوسرے پر موقوف ہوتا ہے۔ والد کا تحقق اور تعقل مولود پر اور مولود کا تحقق و تعقل والد پر موقوف ہے۔

اور تکافو وہاں ہوتا ہے۔ جہاں احدھما علت موجبہ ہو آخر کے لئے یا دونوں معلولین ہو علت ثالث کے لئے مختصر وجہ بطلان تکافو یہ ہے کہ تکافو مستلزم ہے امکان کے لئے اور امکان باطل ہے تو تکافو بھی باطل ہوگا۔

(۶) باری تعالیٰ والد و مولود نہیں ہے ورنہ تماثل نوعی یا تماثل جنسی لازم آئے گا۔ **لکن التالی باطل فالمقدم مثله فی البطلان** وجہ ملازمہ ماقبل سے ظاہر ہے اور وجہ بطلان التالی یہ ہے کہ مماثل نوعی اس لئے باطل ہے کہ امکان لازم آئے گا یا اثنینیت بلاامتیاز اور عدم تعدد علی فرض تعدد لازم آئے گا اور یہ دونوں باطل ہے تو تماثل نوعی بھی باطل ہے۔ وجہ بطلان التالی یہ ہے کہ اثنینیت بلاامتیاز اگر ہو تو دو دو نہیں ہونگے بلکہ ایک ہو جائیں گے اس طرح عدم تعدد علی فرض التعدد بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ خلاف المفروض ہے۔ وجہ ملازمہ یہ

ہے کہ افراد نوعیہ آپس میں ایک دوسرے سے تشخص کے ساتھ ممتاز ہوتے ہیں-

اب ہم پوچھ رہے ہیں کہ تشخص کے لئے مقتضی کون ہے- ذات ہے یا خارج اگر خارج ہو تو خارج کی طرف احتیاج آیا اور احتیاج ممکن کا خاصہ ہے اور اگر نفس ذات ہو تو نفس ذات تو تمام افراد میں شریک ہوتی ہے اور شرکت مقتضی مستلزم ہے شرکت مقتضی کے لئے تو تشخص تمام میں مشترک ہوا اور جب تشخص مشترک ہو تو امتیاز نہیں آیا بلکہ اثنینیت بلا امتیاز آیا اور تماثل جنسی بھی باطل ہے- اس لئے کہ فصل مقسم کا مقوم یا فصل مقسم کا جاعل ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے- لہٰذا تماثل جنسی بھی باطل ہے-

فصل مقسم وہ ہوتا ہے جو خارج عن الذات محصل للوجود ہو فصل مقوم وہ ہوتا ہے جو داخل فی الذات محصل للوجود ہو جاعل وہ ہوتا ہے جو خارج عن الذات **محصل للذات و الوجود کلیھما ھو بطلان** التالی ظاہر ہے- وجہ ملازمہ یہ ہے کہ جنس کے افراد کے لئے فصل مقسم محصل ہوتا ہے اور یہی فصل مقسم محصل للوجود ہوتا ہے اور وجود باری تعالیٰ تو عین باری تعالیٰ ہے تو گویا فصل مقسم محصل للذات ہوگا تو پھر ہم پوچھیں گے کہ یہ محصل للذات داخل فی الذات ہے یا خارج عن الذات ہے اگر داخل ہو تو فصل مقسم مقوم بنے گا اور اگر خارج ہو تو جاعل بنے گا-

لکن التالی باطل فالمقدم مثله فی البطلان

ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ والد اور مولود نہیں ہے-

لا یتغیر

لا یتغیر میں دو احتمال ہیں۔

(۱) جملہ مستانفہ ہو اور سائل کے سوال کے جواب میں واقع ہو' سائل کا سوال یہ ہے۔باری تعالیٰ کے شئون کتنے عظیم ہیں جن نے تجھے تعجب میں ڈالا تو جواب دیا کہ لا یتغیر شئونات باری تعالیٰ متغیر نہیں ہیں لامتناہی سے تناہی کی طرف تو باری تعالیٰ کے شئون غیر متناہی ہیں اس لئے اس کثرت نے ہمیں تعجب میں ڈال دیا۔

(۲) لا یتغیر جملہ حالیہ ہو تو شان سے حال واقع ہو گا' یا ضمیر شان سے' ہاء بر ہر تقدیر معلوم ہی کا صیغہ ہے' مجہول کا نہیں' اس لئے کہ باب تفعل ہونے کی وجہ سے لازمی ہے اور اس کا مجہول نہیں آتا تو دو احتمالات ہو گئے۔

(۱) لا یتغیر معلوم کا صیغہ ہو اور شان سے حال واقع ہو تو معنی یہ ہو گا کہ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ متغیر نہیں ہے۔ علی تقدیر یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے اور علی تقدیر آخر نفی غیر صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔اگر معنی یہ ہو کہ شئون باری تعالیٰ متغیر نہیں ہیں' لامتناہی سے تناہی کی طرف تو یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے' اس لئے کہ شئونات باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں اور لامتناہی سے تناہی کی طرف متغیر نہیں

ہوتے اور مفید للتمدح اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے- مخلوقات میں کوئی ایسا نہیں ہے کہ اس کے شئونات غیر متناہی ہو-

اور اگر معنی یہ ہو کہ شان باری تعالیٰ متغیر نہیں ہے، عدم سے وجود کی طرف اور وجود سے عدم کی طرف تو یہ نفی غیر صحیح غیر مفید للتمدح ہے' اس لئے کہ شئون باری تعالیٰ متغیر ہوتے ہیں- جیسے کہ کل یوم ہو فی شان ہے تو ہر روز الگ الگ شان ہو- تو تغیر و تبدل تو آیا- لہٰذا نفی غیر صحیح ہے- جب نفی صحیح نہ ہو تو مفید للتمدح بھی نہیں ہوتا-

(۲) لا یتغیر معلوم کا صیغہ ہو شان کی ضمیر سے حال واقع ہو تو معنی یہ ہوگا کہ اس حال میں کہ باری تعالیٰ متغیر نہیں ہے تو یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے- باری تعالیٰ متغیر نہیں-ذات کے اعتبار سے اور صفات کے اعتبار سے اگر باری تعالیٰ متغیر ہو' تو تغیر عدم سے وجود کی طرف ہوگا یا وجود سے عدم کی طرف ہوگا-اگر تغیر عدم سے وجود کی طرف ہو تو یہ باطل ہے اس لئے کہ یہ مستلزم ہے حدوث، کو لان العدم ینافی القدم عدم قدم کے منافی ہے اور باری تعالیٰ قدیم ہے تو معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ متغیر نہیں ہے-

اور اگر تغیر وجود سے عدم کی طرف ہو تو حدوث لازم آئے گا اور حدوث مستلزم ہے، امکان کو اور امکان باری تعالیٰ باطل ہے ورنہ قلب الحقائق لازم آئے گا- لہٰذا تغیر باری تعالیٰ وجود سے عدم کی طرف باطل

ہے-دوسری بات یہ ہے کہ

باری تعالیٰ کی وجود ذاتی میں اگر تغیر آئے گا تو وجود ذاتی نہیں رہے گا اور وجود ذاتی اور وجوب ذاتی میں تغیر نہیں ہوتا، لہٰذا نفی صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات میں تغیر نہیں آتا اور باری تعالیٰ کے صفات حقیقی بھی متغیر نہیں ہیں، اس لئے کہ صفات حقیقی ہمارے نزدیک لازم موجب ہیں یعنی لازم وجوبی ہے تو اگر صفات میں تغیر آئے گا تو ذات میں بھی تغیر آئے گا-اس لئے کہ تغیر اللازم یستلزم تغیر الملزوم- تغیر لازم مستلزم ہے تغیر ملزوم کو، لہٰذا صفات میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا اور حکماء کے نزدیک صفات حقیقی عین باری تعالیٰ ہیں تو تغیر احد العینین یستلزم تغیر عین الاخر-دو عینوں میں ایک کا تغیر دوسرے عین میں تغیر کو مستلزم ہے- لہٰذا صفات حقیقی متغیر نہیں ہو سکتے-

اور صفات اضافیہ محضہ میں تغیر و تبدل آسکتا ہے' اس لئے کہ صفات اضافیہ محضہ میں تغیر مستلزم نہیں ہے تغیر ذات کو کہ یہ تغیر ذات میں نہیں ہوتا بلکہ حاشیہ آخر میں ہوتا ہے-

اضافت میں' تغیر، تغیر فی الذات کو مستلزم نہیں ہوتا-

صفات کی دو قسمیں ہیں : صفات ثبوتیہ - صفات سلبیہ -

صفات ثبوتیہ کی تین قسمیں ہیں :

حقیقیہ محضہ 'حقیقیہ ذات الاضافتہ 'اضافہ محضہ -

صفات سلبیہ کی ایک ہی قسم ہے -حقیقیہ محضہ -

حقیقیہ محضہ وہ ہوتے ہیں کہ جن کا تحقق اور تعقل اور ترتب آثار کسی پر موقوف اور محتاج نہ ہو' جیسے کہ حیاۃ کہ اس کا تحقق اور تعقل کسی چیز پر موقوف نہیں ہے۔اس لئے کہ حیاۃ ایک ایسی صفت ہے کہ اس کی شان میں سے یہ ہے کہ جب کسی کے ساتھ متعلق ہو جائے تو وہ متصف ہو جاتا ہے' علم اور قدرت کے ساتھ۔

حقیقیہ ذات الاضافت :وہ ہوتے ہیں کہ جو تحقق اور تعقل میں کسی پر موقوف نہ ہو اور ترتب آثار میں محتاج ہو جیسے کہ علم اور قدرت ہے' اس لئے کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ اس کی شان میں سے یہ ہے کہ جب کسی کے ساتھ متعلق ہو جائے تو وہ معلوم اس کو منکشف ہو جاتا ہے۔

اور قدرت ایک ایسی صفت ہے کہ اس کی شان میں سے یہ ہے کہ جس کے ساتھ یہ متعلق ہو جاتا ہے تو اس میں ایک صلاحیت آتی ہے کہ یقتدر بھا علی فعل۔جب قدرت کو استعمال کرتا ہے تو مقدور میں قدرت آئے گی۔

اضافیہ محضہ :وہ ہوتے ہیں جو تحقق و تعقل اور ترتب آثار میں دوسرے کے محتاج ہو۔ جیسے کہ احیاء اور اماتت ہیں کہ جب ان میں تغیر و تبدل آئے گا تو یہ تغیر ذات میں نہیں آئے گا بلکہ غیر اور حاشیہ میں تغیر آئے گا تو معلوم ہوا کہ اضافیہ محضہ میں تغیر و تبدل آتا ہے۔

یہ بحث تو تھی معروف کی لیکن اگر باب تفعل کو تفعیل کے معنی میں لیا جائے تو متعدی بھی ہو سکتا ہے پھر اگر مجھول ہو اور حال ہو شان سے تو معنی یہ ہو گا اس حال میں کہ شئون اللہ تعالیٰ کو متغیر نہیں کیا جاتا ہے۔ تو نفی صحیح

ہے اس لئے کہ شئون اللہ کو کوئی اور متغیر نہیں کر سکتا اور اختصاص کی وجہ سے مفید بھی ہے اور اگر ضمیر شان سے حال ہو تو معنی یہ ہوگا۔اس حال میں کہ اللہ تعالیٰ کو متغیر نہیں کیا جاتا ہے تو نفی صحیح اور مفید ہے کما لایخفی۔

اور اگر معلوم متعدی ہو اور حال ہو شان سے تو معنی یہ ہوگا۔اس حال میں کہ شان اللہ متغیر نہیں کرتے اشیاء کو تو نفی صحیح ہے اس لئے کہ تغیر کرنا حی کی صفت ہے اور شئون غیر حی ہیں لہٰذا عدم اختصاص کی وجہ سے غیر مفید ہے۔

اور اگر حال ہو ضمیر شان سے تو معنی یہ ہوگا اس حال میں کہ اللہ تعالیٰ متغیر نہیں کرتے اشیاء کو تو یہ نفی غیر صحیح ہے۔لان المغیر والمتصرف فی کل شئی ھو اللہ تعالیٰ۔اب یہ چار احتمالات اور بیان کر دیئے تو کل چھ احتمالات ہو گئے۔

تعالیٰ عن الجنس و الجہات

در آنحالیکہ باری تعالیٰ جنس اور جہات سے عالی ہے۔

اس جملہ کے عنوان کو ماتن نے بدل دیا' اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ یہ جملہ شان یا شان کی ضمیر سے حال واقع نہیں ہے بلکہ یہ لا یتغیر کی ضمیر سے حال واقع ہے اس وجہ سے عنوان کو بدل دیا اور پہلے کی طرح عنوان کو نہیں لایا اور واؤ عاطفہ کو بھی نہیں لایا۔

اعتراض: جنس کی نفی لاحد کے بعد مستدرک ہے- اس لئے کہ لاحد کے اندر جنس کی نفی ہو چکی ہے- دوبارہ تعالٰی عن الجنس کہنا مستلزم ہے استدراک کو- اس لئے کہ حد تو جنس اور فصل سے مرکب ہوتا ہے اور اس کی نفی ہو گئی-

جواب: یہ تصریح بما علم ضمناً ہے- اس کو مستدرک نہیں کہا جاتا- لہٰذا تعالٰی عن الجنس کو لاحد کے بعد ذکر کرنا' مستدرک نہیں ہے- اس پر اعتراض ہوتا ہے- کہ

: حد کے ساتھ جنس لازم ہے اور نفی ملزوم مستلزم ہے نفی لازم کو'
لہٰذا لاحد میں جنس کی صراحتاً نفی ہے نہ کہ ضمناً لاحد میں نفی صراحتاً ہوئی اور تعالٰی عن الجنس میں بھی نفی صراحتاً ہے تو یہ استدراک ہی ہے-

جواب: یہاں جنس سے مراد جنس لغوی ہے اور لاحد میں جنس اصطلاحی کی نفی ہوئی- تو استدراک نہیں آیا- لیکن پھر-

اعتراض: یہ ہے کہ اگر جنس سے مراد جنس لغوی ہو اور اس کی نفی ہو تو براعتہ الاستہلال حاصل نہیں ہو گا-

براعتہ **الاستہلال** اس کو کہتے ہیں کہ کتاب کی ابتداء میں ایسے الفاظ استعمال کیئے جائیں کہ وہ آنے والے مقاصد پر دال ہو-

جواب: ایہام براعتہ الاستہلال موجود ہے- والایہام یکفی للبراعتہ اور وہ اس طرح کہ جنس کے دو معنیٰ ہیں- ایک معنی بعیدہ اور دوسرا معنی قریبہ تو جنس سے معنی بعیدہ مراد ہے جو کہ معنی لغوی ہے اور ذہن معنی قریبہ کی

طرف سبقت کرے گا- لہٰذا ایھام موجود ہے کہ جنس سے مراد معنی بعیدہ یعنی معنی لغوی ہو اور جنس اصطلاحی یہ معنی قریبہ ہے یہ ایھام براعتہ کے لئے کافی ہے-

اعتراض : جب جنس سے معنی لغوی مراد ہوا جو کہ بمعنی مثل ہے تو تعالیٰ عن الجنس کا ذکر لا ینتج کے بعد مستدرک ہوگا- اس لئے کہ والد مولود بھی بمعنی مثل ہوتے ہیں تو پھر بھی استدراک لازم آیا-

جواب : لا ینتج میں مثل کی نفی ہو چکی ہے' لیکن تعالیٰ عن الجنس کا ذکر لا ینتج کے بعد تصریح ماعلم ضمناً ہے- وہاں نفی والدیت مولودیت کی ہوئی تو اس میں مثل کی نفی ضمناً ہوئی اور یہاں مثل کی نفی صراحتاً کر رہے ہیں لہٰذا استدراک لازم نہیں آیا-

اعتراض : والد اور مولود سے تو مماثل کی نفی صراحتاً ہوئی ہے نہ کہ ضمناً-

جواب : تعالیٰ عن الجنس والجھات لا ینتج پر دلیل ہے دعوی یہ ہے کہ اللہ لا ینتج اس لئے کہ اللہ جنس اور جہات سے عالی ہے اور ہر وہ چیز جس کے لئے جنس اور جہات نہ ہو- وہ منتج نہیں ہوتا ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ لا ینتج- اصل اعتراض کا دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ تعالیٰ عن الجنس لا یتغیر پر دلیل ہو لہٰذا مستدرک نہیں دعویٰ یہ ہے کہ باری تعالیٰ متغیر نہیں ہے' ورنہ اس کے لئے جنس لازم آئے گا' لکن التالی باطل فالمقدم مثلہ ملازمہ یہ ہے کہ جب تغیر آئے گا تو قبول تغیر لازم آئے گا اور قبول کرنا مادے کی صفت ہے اور مادہ لابشرط شئی کے درجے میں جنس ہوتا ہے اور مادہ اور جنس ایک ہی ہے-

صرف فرق اعتباری ہے تو معلوم ہوا کہ اگر تغیر آئے گا تو جنس لازم آئے گا لہٰذا تعالیٰ عن الجنس مستدرک نہیں ہے۔

تعالی عن الجنس و الجهات۔ باری تعالیٰ جنس اور جہات سے بری ہے۔ جہات سے مراد یا تو اطراف ثلاثہ ہوں گے جس کو جہات حکمیہ کہا جاتا ہے کہ نقطہ طرف خط' خط طرف سطح اور سطح طرف ہے جسم کا' تو باری تعالیٰ کے لئے یہ اطراف ثلاثہ نہیں ہیں ورنہ باری تعالیٰ کم متکمم ہو جائے گا اور جو کم متکمم ہوتا ہے۔ وہ قابل للانعدام ہوتا ہے اور قابل للانعدام ہونا ممکن کی صفت ہے تو باری تعالیٰ کا ممکن ہونا لازم آئے گا لہٰذا جہات ثلاثہ باری تعالیٰ کے لئے نہیں ہو سکتے۔

یا جہات ستہ مراد ہوں گے یعنی فوق تحت یمین' شمال' قدام اور خلف تو باری تعالیٰ ان جہات ستہ سے مبرا ی ہے۔ اس لئے کہ یہ جہات انہیں جہات ثلاثہ کو عارض ہوتے ہیں۔

اور یہ جہات ستہ طول' عمق' عرض کے لحاظ سے ہوتے ہیں اور جسم کو عارض ہوتے ہیں تو اگر یہ اطراف آجائے تو جسم آئے گا اور جسم سے باری تعالیٰ مبرا ی ہے۔ لہٰذا ان جہات ستہ سے تعالیٰ عن الجنس و الجھات یعنی باری تعالیٰ ان جہات ستہ سے مبری ہے۔

یا جہات سے مراد جہات منطقی ہوں گے جیسے ضرور ۃ امتناع دوام وغیرہ تو نفی علی تقدیر صحیح غیر مفید للتمدح اور علی تقدیر آخر نفی غیر صحیح غیر مفید لتمدح۔

اگر نفی جہات منطقی ذات مفردہ سے ہو تو نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔ اس لئے کہ جہات منطقی قضیہ کے ساتھ لگتے ہیں اور قضیہ کو عارض ہوتے ہیں۔ مفرد کے ساتھ نہیں لگتے اور نہ ہی اس کو عارض ہوتے ہیں۔ لہذا نفی صحیح ہے اور اختصاص نہ ہونے کی وجہ سے غیر مفید للتمدح ہے اور اگر جہات منطقی کی نفی سے ذات مرکب مراد ہو تو نفی غیر صحیح۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ ثبوت محمول کے ساتھ تو ثابت ہے کہ اللہ واحد بالضرورہ تو نفی غیر صحیح اور غیر مفید للتمدح ہے۔

یا جہات سے مراد امکنہ ہیں کہ باری تعالیٰ مکان سے عالی ہے یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے۔ مکان میں تین مذاہب ہیں۔ (۱) مشائین' (۲) اشراقین' (۳) متکلمین۔

(۱) مشائین کے نزدیک مکان سطح باطن جسم حاوی جو کہ مماس ہو سطح ظاہر جسم محوی کے ساتھ۔

جیسے کہ لوٹے میں پانی ہو۔ تو ایک لوٹے کی اندرونی جانب اور دوسرا لوٹے کی ظاہری جانب اور پانی کا ایک وہ جانب جو اندر ہے اور دوسرا وہ جانب جو لوٹے کے ساتھ لگا ہوا ہے تو لوٹے کی اندرونی جانب اور پانی کا ظاہری حصہ یہ دونوں مماس ہیں۔

(۲) اشراقین۔ یہ کہتے ہیں کہ مکان عبارۃ ہے بعد مجردہ موجودہ سے۔

(۳) متکلمین کہتے ہیں کہ مکان عبارۃ ہے بعد مجردہ موہومہ سے تو ان تینوں تعریفات کے بناء پر باری تعالیٰ کے لئے مکان نہیں ہے۔

لہذا باری تعالیٰ جہات سے بری ہے تو نفی صحیح ہے اور اختصاص کی وجہ سے مفید للتمدح بھی ہے۔ اس لئے کہ **مکان کا آنا** مستلزم ہے۔ احتیاج الی المکان کو اور جسمیت کو اور یہ دونوں اللہ تعالیٰ کے لئے باطل ہیں۔ تو مکان بھی باطل ہو گا۔

کما لا یخفی

جعل الکلیات و الجزئیات

اس جملے میں دو احتمال ہیں۔

(۱) جملہ مستانفہ ہو اور سائل کے سوال کے جواب میں واقع ہو۔ سائل سوال کرتا ہے کہ باری تعالیٰ محدود نہیں ہے متصور نہیں ہے منتج نہیں ہے، متغیر نہیں ہے، جنس اور جہات سے عالی ہے اور مخلوق محدود بھی ہے، متصور بھی ہے۔ منتج بھی ہے۔ان کے لئے جنس اور جہات بھی ہیں تو پھر تو خالق اور مخلوق کے درمیان کوئی علاقہ ہی نہ رہا بالکل تباین ہو گا۔

تو مصنف نے جواب دیا کہ جعل الکلیات والجزئیات۔ علاقہ موجود ہے جو کہ جاعل اور مجعول کا علاقہ ہے۔ مخلوقات میں سے کچھ کلیات ہیں اور کچھ جزئیات ہیں اور یہ سب مجعول ہیں اور اللہ ان کے لئے جاعل ہے تو علاقہ جعل پایا گیا۔

(۲) جملہ حالیہ ہو اور حال واقع ہولایتغیر کے ضمیر سے تو معنی یہ ہو گا کہ لایتغیر حال کونہ جاعل الکلیات والجزئیات۔

اس جملے سے مصنف کا مقصود دفع اعتراض ہے۔

اعتراض: آپ کہہ رہے تھے کہ صفات حقیقیہ متغیر نہیں ہیں ہم نہیں مانتے کہ صفات حقیقیہ متغیر نہیں بلکہ متغیر ہیں اس لئے کہ باری تعالیٰ کے لئے جعل

صفت حقیقی ہے اور جعل عدم سے وجود کی طرف متغیر ہوتا ہے اگر جعل متغیر نہ ہو تو قدم ممکنات لازم آئے گا کہ ممکنات ازل میں موجود تھے جیسے کہ جعل موجود تھا تو آپ کیسے کہتے ہیں کہ صفات حقیقیہ متغیر نہیں ہیں۔ مصنف نے جواب دیا کہ لایتغیر حال کو نہ جاعل الکلیات والجزئیات یعنی جعل صفت حقیقی ہے اور یہی ماتریدیہ کا مذہب ہے لیکن اس صفت میں تغیر نہیں آتا ہے۔ رہا آپ کا اعتراض کہ قدم ممکنات لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قدم ممکنات لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ مخلوق کا وجود صرف جعل پر موقوف نہیں ہے بلکہ تعلق ارادہ پر بھی موقوف ہوتا ہے اور تعلق ارادہ حادث ہے۔ لہٰذا قدم ممکنات نہیں آئے گا دوسرا جواب اشاعرہ کے مذہب پر مبنی ہے اور وہ یہ کہ جعل صفت حقیقی نہیں ہے بلکہ صفت اضافی ہے اس میں دو مذہب ہیں۔

(۱) ماتریدیہ کا مذہب یہ ہے کہ جعل صفت حقیقیہ ہے۔

(۲) اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جعل صفت حقیقی نہیں ہے بلکہ اضافیہ ہے۔ بہر حال اشاعرہ کے نزدیک جعل صفت اضافی ہے تو اگر اس میں تغیر آیا تو کوئی حرج نہیں ہے۔

جعل الکلیات والجزئیات میں پانچ دعوے ہیں۔

(۱) باری تعالیٰ تمام عالم کا جاعل ہے۔ جعل کے اندر ضمیر باری تعالیٰ کی طرف راجع ہے اور الکلیات والجزئیات میں الف لام استغراقی ہے۔

(۲) باری تعالیٰ مجعول نہیں ہے۔

(۳) جعل کلیات مقدم ہے۔ جعل جزئیات پر۔

(۴) جعل بسیط حق ہے۔

(۵) لا جاعل الا اللہ صفت جعل منحصر ہے باری تعالیٰ میں۔ اس لئے کہ اس جملہ کو مقام مدح میں لایا ہے اور مدح اختصاص کے ساتھ ہوتی ہے۔ تمام ممکنات کا جاعل باری تعالیٰ ہے اس دعوی میں چار فرق باطلہ کی تردید مقصود ہے۔

(۱) **معتزلہ کی تردید**: ان کا مذہب یہ ہے کہ عباد اپنے افعال کے لئے خود خالق ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ افعال عباد کے خالق ہو اور بندے اپنے افعال و اعمال کے خود خالق نہ ہوں تو تکلیف مالا یطاق لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ لہٰذا بندے خود اپنے افعال و اعمال کیلئے خالق ہیں۔ اگر بندے اعمال خود نہیں کر سکتے اور خود افعال کے لئے خالق نہیں ہے تو ان کو کیوں مکلّف بنایا گیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ عباد اپنے اعمال کے لئے خود خالق ہیں ورنہ عباد کو افعالِ حسنہ پر جزاء دینا اور افعال سیئہ پر سزا دینا صحیح نہیں ہوگا۔ اگر بندہ نماز اور افعال حسنہ میں بے اختیار محض ہے۔ اور خلق و جعل بندہ نہیں کر سکتا تو کیوں جزا دی جاتی ہے اور یہ انعامات ان کے لئے کیوں تیار کئے گئے ہیں جو کہ فرمان رسول ہے کہ القبر روضۃ من ریاض الجنۃ اور جنت کے انعامات کے بارے میں کہ مالا عین رات ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر ۔

اور اگر عمال سیئہ کئے تو ان کے لئے عذاب تیار کیا ہے تو یہ سزا کیوں دی

جاتی ہے۔اگر بندہ اپنے افعال کے لئے خالق نہیں ہے تو اس کے افعال میں اس کا اختیار نہیں رہا جو وہ کرتا ہے تو ان کا باری تعالیٰ خالق اور جاعل ہے۔وہ افعال تو اللہ نے کئے تو بندہ کو سزا کیوں دی جاتی ہے۔مصنف نے ان لوگوں کی تردید کرتے ہوئے کہا جعل الکلیات والجزئیات عباد اپنے افعال کے لئے خالق نہیں ہے بلکہ تمام کلیات اور جزئیات کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور افعال عباد کلیات و جزئیات سے خالی نہیں ہے۔تو افعال عباد کے لئے بھی خالق اللہ تعالیٰ ہے رہ گیا یہ اعتراض معتزلہ کا کہ تکلیف مالا یطاق آئے گا اس کا جواب یہ ہے کہ تکلیف مالا یطاق نہیں آئے گا اس لئے کہ بندہ خلق اور جعل کا مکلّف نہیں بلکہ کسب کا مکلّف ہے اور کسب بندہ کی طاقت میں ہے اس لئے تکلیف بمالا یطاق نہیں آیا۔

اور جزا سزا کیوں دی جاتی ہے یہ اس لئے کہ بندہ کسب کا مکلّف ہے۔تو کسب کی وجہ سے ان کو جزا یا سزا دی جاتی ہے۔جعل کی وجہ سے نہیں دی جاتی جاعل اور خالق تو باری تعالیٰ ہے۔لیکن کسب کرنے والا بندہ ہے جس کی وجہ سے اس پر نتیجہ مرتب ہوتا ہے۔

(۲) مصنف نے جعل الکلیات والجزئیات کہہ کر شیعہ کی تردید کی۔اس سے مراد یا تو یہ موجودہ شیعہ ہیں یا معتزلہ میں سے ایک فرقہ ہے وہ مراد ہے۔شیعہ کہتے ہیں کہ بندہ کے افعال حسنہ کا خالق اور جاعل باری تعالیٰ ہے اور افعال سیئہ کا خالق اور جاعل بندہ خود ہے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ افعال قبیحہ بھی پیدا کرتے ہو تو اتصاف

باری تعالیٰ بالقبیح لازم آئے گا اور یہ باطل تو افعال قبیحہ کا خالق اور جاعل باری تعالیٰ نہیں ہوئے۔

جواب : مصنف نے جواب دیا جعل الکلیات والجزئیات کے تمام کلیات اور جزئیات کا خالق اور جاعل باری تعالیٰ ہے اور افعال قبیحہ خالی نہیں ہیں کلیات اور جزئیات سے تو عباد کے افعال سیئہ کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہوئے۔

اگر آپ کہے کہ اتصاف بالقبح لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک خلق ہوتا ہے اور ایک کسب ہوتا ہے خلق قبیح قبیح نہیں ہے کسب قبیح قبیح ہوتا ہے تو اتصاف خلق القبح قبیح نہیں ہے۔

(۳) مصنف نے جعل الکلیات والجزئیات کہہ کر مجوس کی تردید کی مجوس کا مذہب یہ ہے کہ عالم کی دو قسمیں ہے۔ خیور، شرور۔ خیور کا خالق باری تعالیٰ ہے اور شرور کا خالق شیطان ہے۔ خیور جس کا خالق باری تعالیٰ ہے مجوس اس سے تعبیر کرتے ہیں یزدان کے ساتھ اور شرور جس کا خالق شیطان ہے تو اس سے تعبیر کرتے ہیں اھرمن کے ساتھ مجوس کہتے ہیں کہ شرور کے خالق باری تعالیٰ نہیں ہے ورنہ اتصاف باری تعالیٰ بالشر لازم آئے گا۔ لیکن التالی باطل فالمقدم مثلہ اتصاف باری تعالیٰ بالشرور ناجائز ہے تو شر کا خالق باری تعالیٰ کا ہونا بھی ناجائز۔

جواب : جعل الکلیات والجزئیات سارے عالم کا جاعل باری تعالیٰ ہے اور شرور کلیات اور جزئیات سے خالی نہیں۔ بعض شرور کلیات ہیں اور بعض

شرور جزیات ہیں تو شرور کا خالق بھی باری تعالیٰ ہے رہا آپ کا اعتراض کہ اتصاف باری تعالیٰ بالشر لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک خلق شر ہوتا ہے اور ایک کسب شر ہوتا ہے تو خلق شر یہ اتصاف بالشر نہیں ہے اور کسب شر اتصاف بالشر ہے تو باری تعالیٰ جاعل ہے شر کا کاسب شر نہیں ہے۔

(۴) مصنف نے جعل الکلیات والجزیات کہہ کر اہل بختہ والاتفاق پر رد کی ان کے دو فرقے ہیں۔

۱- بعض کا مذہب یہ ہے کہ عالم کل واحد ہو یا مجموعہ من حیث المجموع ہو یہ اچانک اور بلا سبب پیدا ہے۔

۲- دوسرا مذہب یہ ہے کہ مجموعہ "من حیث المجموع تو بغتۃ" پیدا ہے اور کل واحد بعض کے لئے جاعل ہیں اور بعض بعض کے لئے مجعول ہیں تو مصنف نے جعل الکلیات والجزیات کہہ کر دونوں فرقوں کی تردید کی، کہ تمام عالم کا جاعل باری تعالیٰ ہے اور عالم کلیات اور جزیات سے خالی نہیں ہے۔ چاہے کل واحد ہو یا مجموعہ من حیث المجموع ہو باری تعالیٰ ہی جاعل ہے اور کوئی جاعل کیوں نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ جاعل واجب ہوتا ہے۔ ممکن اور ممتنع نہیں ہو سکتا۔

ممتنع جاعل نہیں ہو سکتا' اس لئے کہ اس کا اپنا وجود نہیں ہے۔ اس لئے کہ ممتنع ضروری العدم ہوتا ہے اور ممکن بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جاعل علت ہوتا ہے اور ممکن علت نہیں بن سکتا لہذا ممکن جاعل نہیں بن سکتا۔ اس لئے کہ علت کی تعریف ممکن پر صادق نہیں آتی' علت کی تعریف یہ ہے کہ

جو معلول کے جمیع انحاء عدم (جہات عدم) کو ختم کر دے اور وجود کو ترجیح دے۔ جب انحاء عدم ختم ہو جاتے ہیں تو وجود ضروری ہو جاتا ہے اگر وجود ضروری نہ ہو تو ارتفاع النقیضین لازم آئے گا اور ممکن یہ نہیں کر سکتا کہ جمیع انحاء عدم کو ختم کر دے اس لئے کہ اس کا اپنا ایک نحو عدم بھی ہے۔ اگر اس کو ختم کرے گا تو علیت الشئی لنفسہ لازم آئے گا اور علیت الشی لنفسہ باطل لہذا ممکن علت نہیں بن سکتا۔ تو ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ تمام عالم کا جاعل ہے اور اس کے ساتھ ساتھ دعویٰ خامس بھی ثابت ہوا کہ لا جاعل الا اللہ۔

۲- اور دعویٰ ثانی بھی اس سے ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ مجعول نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر باری تعالیٰ مجعول ہو جائے تو اس کے لئے علت کیا ہے اگر اپنا نفس علت ہو تو علیت الشی لنفسہ لازم آئے گا اور اگر ممکنات میں سے کوئی علت ہوں تو دور لازم آئے گا۔ اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ پیدائش مخلوقات کے لئے علت ہے اور اگر واجب آخر علت ہو تو تعدد وجباء لازم آئے گا اور ہم اس واجب میں پھر کلام کریں گے تو تسلسل لازم آئے گا۔

۳- جعل کلیات مقدم ہے۔ جعل جزئیات پر اس لئے کلیات کو مقدم کیا جعل جزئیات پر کہ یہ ان سے مقدم ہے۔ وسیأتی تفصیلہ انشاء اللہ تعالیٰ۔

۴- جعل بسیط حق ہے۔ یہ اشراقین کا مذہب ہے اور حق ہے۔ مصنف نے اس طرف اشارہ کیا بترک مفعول ثانی کہ جعل بسیط ایک مفعول چاہتا ہے اور پھر اس میں دو مذہب ہیں۔ (۱) اشراقین، (۲) مشائین۔

اشراقین اور مشائین یہ دونوں حکماء کے دو فرقے ہیں:

(۱) اشراقین: یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو (عدم) سے یعنی لیسیت (وجود) کی طرف یعنی ایسیت کی طرف جعل بسیط کے ذریعہ نکالا۔ مطلب یہ ہے کہ جعل کا اثر نفس ماہیت متقررہ ہے۔

(۲) مشائین: ان کا مذہب یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے عالم کو لیسیت سے ایسیت کی طرف جعل مؤلف کے ساتھ نکالا ہے مطلب یہ کہ جعل کا اثر اتصاف الماهیت بالوجود ہے۔

ان دونوں کے درمیان تحریر محل نزاع یہ ہے کہ اشراقین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو لیسیت سے ایسیت کیطرف جعل بسیط کے ساتھ نکالا ہے اور مشائین کہتے ہیں کہ عالم کو لیسیت سے ایسیت کی طرف جعل مولف کے ساتھ نکالا ہے۔ اس تحریر محل نزاع سے بہت سے توہمات دفع ہو گئے۔ مثلاً

(۱) دونوں کے درمیان یہ جھگڑا اس بات میں ہوگا کہ اشراقین کہتے ہیں۔ جعل بسیط حق ہے اور مشائین کہتے ہیں۔ جعل مولف حق ہے۔ جعل بسیط حق ہے اس کا مطلب یہ ہو کہ کلمات سے بسیط ہے اور جعل مولف حق ہے تو اس کا مطلب یہ ہو کہ کلمات سے مولف ہے۔

تو اشراقین کا مذہب بالبداھتہ حق ہے اور مشائین کا مذہب بالبداھہ باطل ہے۔ اس لئے کہ جعل کلمات سے مرکب اور مؤلف نہیں ہے۔

(۲) اشراقین اور مشائین کا نزاع اس میں ہوگا کہ اشراقین کہتے ہوں گے جعل بسیط حق ہے یعنی حروف سے بسیط ہے اور مشائین کہتے ہونگے کہ جعل مولف

حق ہے - یعنی حروف سے مولف ہے - تو پھر مشائین کا مذہب بالبداہ حق ہے اور اشراقین کا مذہب باطل ہے اس لئے کہ جعل حروف ہی سے مؤلف ہے - تین حروف ج ع ل سے مؤلف ہے -

(۳) اشراقین کہتے ہیں کہ جعل بسیط حق ہے - مطلب یہ کہ جعل بمعنی خلق ہے اور مشائین کہتے ہیں کہ جعل مؤلف حق ہے - مطلب یہ کہ جعل بمعنی تصییر کے ہے یہ توہم بھی باطل ہے' اس لئے کہ عقلاء کی شان یہ نہیں ہے کہ وہ اس میں تنازع کرے - یہ نزاع تو کتب لغت کے تتبع سے حل ہوتا ہے کہ جعل دونوں معنوں میں استعمال ہوتا ہے -

(۴) اشراقین اور مشائین کے درمیان نزاع اس بات میں ہوگا کہ جعل کا اثر بسیط ہے یا جعل کا اثر مرکب ہے - یہ بھی صحیح نہیں ہے - اس لئے کہ جعل کا اثر کبھی بسیط ہوتا ہے اور کبھی مرکب ہوتا ہے - تو معلوم ہوا کہ محل نزاع کے تعین سے تمام توہمات دفع ہو گئے - پھر یہ نزاع مبنی ہے - نزاع فی الوجود پر اصل نزاع وجود میں ہے - وجود کی دو قسمیں ہیں - (۱) وجود مصدری جس سے تعبیر بودن سے کیا جاتا ہے - (۲) وجود حقیقی جو مابہ الموجودیت سے عبارۃ ہے اختلاف اس میں ہے کہ وجود عین ماہیت ہے یا نہیں -

اشراقین کہتے ہیں کہ وجود حقیقی عین ماہیت ہے - اس لئے جعل کا اثر نفس ماہیت متقررہ ہے -

اور مشائین کہتے ہیں کہ وجود حقیقی عین ماہیت نہیں ہے - بلکہ ماہیت کے

ساتھ منضم ہے۔ اس لئے جعل کا اثر اتصاف الماہیت بالوجود ہے۔ اشراقین کا مدعیٰ کہ وجود عین ماہیت ہے۔ اگر عین ماہیت نہ ہو تو منفصل ہو گا۔ یا جزء ہو گا یا قائم ہو گا۔ قیام انتزاعی کے ساتھ اور یا قائم ہو گا۔ قیام انضمامی کے ساتھ لکن التالی باطل بشقوقہ الاربعہ فالمقدم مثلہ اس لئے کہ جب وجود ماہیت سے **منفصل** ہو جائے تو ماہیت موجود نہیں ہو سکتا' کیونکہ امر **منفصل** مباین سے ماہیت **موجود نہیں ہو سکتا** کما ھوالظاہر۔ اگر جزء ہو جائے تو جزء آخر کے بارے میں ہم سوال کریں گے کہ وہ موجود ہے یا معدوم۔ اگر معدوم ہے تو خلاف مفروض اور اگر موجود ہے تو پھر اس موجود میں کلام کریں گے کہ وہاں بھی وجود جزء ہو گا اور پھر اس میں کلام کریں گے تو تسلسل آئے گا اور قائم بقیام انتزاعی نہیں ہو سکتا' اس لئے کہ بحث وجود حقیقی میں ہے انتزاعی میں نہیں ہے۔

اور قائم بقیام انضمامی بھی نہیں۔ اس لئے کہ انضمام الشی الی الشی یہ فرع ہے وجود منضم اور منضم الیہ دونوں کا تو تسلسل لازم آئے گا۔ اس لئے کہ منضم میں انضمام ہوتا ہے اور منضم الیہ میں بھی تو جانب منضم اور منضم الیہ دونوں میں تسلسل آئے گا تو معلوم ہوا کہ وجود عین ماہیت ہے اور جعل کا اثر نفس ماہیت متقررہ ہوتا ہے۔

اور مشائین کا مدعی یہ ہے کہ وجود ماہیت کے ساتھ منضم ہے اور جعل کا اثر اتصاف الماہیت بالوجود ہے اور رہ گئی یہ بات کہ تسلسل لازم آئے گا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ انضمام الشئی الی الشئی فرع ہے وجود منضم

اور منضم الیہ' کا لیکن یہ وجود کے علاوہ کے لئے قانون ہے- وجود کے اندر نہیں ہے- اشراقین کی دوسری دلیل دلیل نقلی ہے کہ جعل الظلمات والنور جعل کا ایک مفعول ذکر ہے- دوسرا ذکر نہیں ہے تو یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ جعل بسیط حق ہے-

رہی یہ بات کہ مفعول ثانی کو حذف کیا ہو گا تو جعل میں حذف مفعول جائز نہیں ہے- اس لئے کہ التباس لازم آئے گا- مشائین کی دو دلیلیں ہیں عقلی و نقلی مشائین کے لئے نقلی دلیل جعل الشّمس ضیاء والقمر نورا ہے- اس لئے کہ یہاں مفعول ثانی مذکور ہے اشراقین کی طرف سے جواب ممکن ہے کہ ضیاءً و نوراً منصوب ہے بنابر حالیت اور مفعول نہیں ہے- دلیل عقلی کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ جعل مؤلف حق ہے اور جعل کا اثر اتصاف الماہیت ہے- نفسِ ماہیت نہیں ہے۔ اس لئے کہ جعل کا اثر وہ چیز ہوتی ہے- جس میں احتیاج موجود ہو اور احتیاج تو اتصاف میں ہوتی ہے- ماہیت میں نہیں ہوتی ہے- لہٰذا جعل کا اثر بھی اتصاف ہے-

اعتراض : اس میں صغرٰی تو مسلم ہے- لیکن کبرٰی کی دلیل کیا ہے۔

جواب : دلیل یہ ہے کہ احتیاج اس میں ہوتی ہے- جس میں علت الاحتیاج ہو اور علت الاحتیاج اتصاف میں ہوتا ہے- لہٰذا احتیاج بھی اتصاف میں ہوتا ہے-

اعتراض : اس میں بھی صغرٰی مسلم ہے لیکن کبرٰی کہ- علت الاحتیاج اتصاف میں ہوتا ہے- اس کی کیا دلیل ہے-

جواب : دلیل یہ ہے کہ علت الاحتیاج نام ہے۔ امکان کا اور امکان اتصاف کے صفات میں سے ہے تو علت الاحتیاج بھی اتصاف کی صفات میں ہوا اب یہاں بھی صغریٰ مسلم ہے کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ امکان جہات میں سے ہے۔ اور جہات کیفیات نسبت میں سے ہیں اور اتصاف بھی نسبت ہے تو معلوم ہوا کہ جعل کا اثر بالذات اتصاف ہے۔ لہٰذا جعل مولف حق ہے۔

اشراقین مشائین کے اس دلیل کے دو جواب دیتے ہیں ایک یہ کہ یہ بات صحیح ہے کہ جعل کا اثر وہی ہوتا ہے جہاں احتیاج ہو اور احتیاج وہاں ہوتا ہے جہاں علت الاحتیاج ہو اور علت الاحتیاج امکان ہوتا ہے' لیکن ہم نہیں مانتے کہ امکان کیفیات اتصاف میں سے ہے بلکہ امکان بالذات کیفیات ماہیت میں سے ہیں۔ اس لئے کہ امکان سلب ضروری التقرر والا تقرر کو کہتے ہیں اور یہ تو ماہیت میں آتا ہے۔ اتصاف میں نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ امکان نسبت کو اس وقت عارض ہوتا ہے۔ جبکہ نسبت کو ماہیت من الماھیات تسلیم کیا جائے تو علت الاحتیاج ماہیت میں ہے۔ نہ کہ اتصاف میں اور ماہیت اثر ہے جعل کا اور یہ جعل بسیط ہے۔

۲- ہم نہیں مانتے کہ علت الاحتیاج امکان ہے۔ بلکہ حدوث ہے اور حدوث ماہیت کی صفت ہے تو احتیاج ماہیت میں پایا گیا پس ماہیت اثر ہوا جعل کا تو جعل بسیط حق ہوا۔ **تیسرا دعویٰ** یہ تھا کہ جعل کلیات جعل جزئیات پر مقدم ہے اس کے لئے دو دلیلیں ہیں۔

(۱) پہلی دلیل جو مجردات اور مادیات دونوں کے لئے عام ہے وہ یہ کہ اگر

کلی جزء جزئی ہو تو جعل کلی مقدم ہوگا- جعلی جزئی پر لکن المقدم حق فالتالی مثلہ حقیت مقدم تو ظاہر ہے- دلیل ملازمہ! جزء علت ہوتا ہے- کل کے لئے اور علت معلول پر مقدم ہوتا ہے- تو جزء پہلے ہوا کل بعد میں لہٰذا جعل کلی جعل جزی پر مقدم ہوا- اس لئے کہ کلی جزء جزی ہے اور جزئی کل کلی ہے-

(۲) جعل کلی اگر مشروط بشرط ہو اور جعل جزئی مشروط بشرطین ہو تو جعل کلی مقدم ہوگا- جعل جزئی پر لکن المقدم حق فالتالی مثلہ - دلیل حقیقت مقدم یہ ہے کہ جعل کلی مشروط بشرط ہے- اس کے لئے ایک شرط چاہئے جو کہ امکان ذاتی ہے-

اور جزئی کے لئے دو شرطیں چاہئے- جو کہ امکان ذاتی اور استعدادی ہیں تو جو مشروط بشرط ہو- وہ اقرب الی الوجود ہوتا ہے اور جو مشروط بشرطین ہو وہ ابعد عن الوجود ہوتا ہے- لہٰذا جعل کلیات جعل جزئیات پر مقدم ہوا-

اعتراض : جعلی کلی کا مقدم ہونا ہم نہیں مانتے ہم پوچھ رہے ہیں کہ جعل کلی وجود خارجی میں مقدم ہے یا وجود ذہنی میں-

اگر وجود خارجی میں مقدم ہو تو لانسلم- اس لئے کہ وجود خارجی میں کلی اور جزئی مخلوط ہوتے ہیں- الگ الگ نہیں ہوتے ہیں اور اگر وجود ذہنی میں مقدم مانتے ہو تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ تصور میں کلی مقدم ہوگا یا جزئی جس کا پہلے تصور کر لیا گیا ہو وہ مقدم ہوگا اور جس کا تصور نہ کیا ہو یا بعد میں تصور کیا ہو تو وہ موخر ہوگا چاہے وہ کلی ہو یا جزئی ہو-

جواب: تقدیم سے مراد نسبت جعل ہے اور نسبت جعل کلی کیطرف مقدم ہوتا ہے اور جزئی کی طرف بعد میں ہوتا ہے- لہٰذا جعل کلیات مقدم ہے جعل جزئیات پر مطلب تقدیم فی الوجود کا باعتبار نسبت الوجود ہے- یعنی عقل نسبۃ الجعل کلیات کی طرف جزئیات سے پہلے کرتی ہے- اس لئے کہ کلیات امر واحد پر موقوف ہیں اور جزئیات امرین پر کما مر-

الایمان به نعم التصدیق

اللہ تعالیٰ پر ایمان بہترین تصدیق ہے-

بہ میں ضمیر یا تو اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہوگا جو کہ بسم اللہ کے ضمن میں موجود ہے اور ضمیر اللہ کی طرف باعتبار وقوع فی القضیہ کے راجع ہے تو باری تعالیٰ کے وجود پر اور باری تعالیٰ کی وحدانیت پر ایمان بہترین تصدیق ہے- یعنی الایمان بہ نعم التصدیق سے مراد باری تعالیٰ باعتبار وقوع فی القضیہ کے ہے- ذات مفردہ کے نہیں- اس لئے کہ تصدیق مفردات کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا-

یا بہ میں ضمیر ماقبل صفات کی طرف راجع ہے کہ ان صفات پر ایمان بہترین تصدیق ہے اور صفات کی طرف ضمیر کل واحد کے اعتبار سے راجع ہے تاکہ راجع مرجع میں مطابقت باقی رہے-

یا بہ میں ضمیر جعل بسیط کی طرف راجع ہے کہ جعل بسیط پر ایمان بہترین تصدیق ہے اور جعل بسیط جعل مطلق کے ضمن میں موجود ہے- جیسے کہ عدل اعدلوا ھو اقرب الخ میں موجود ہے-

یا بہ میں ضمیر جعل مطلق کی طرف راجع ہے کہ جعل مطلق پر ایمان بہترین تصدیق ہے، لیکن اس احتمال کو قاضی نے موخر ذکر کیا ہے اس کی ضعف کی وجہ سے لیکن یہ نہ کہا جائے کہ ضعیف ہے تو ذکر کیوں کیا - ذکر اس لئے کیا کہ اس سے اہل بخت والاتفاق کا رد کرنا مقصود ہے وہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ عالم بغیر جاعل کے پیدا ہے - یعنی خود بخود مجعول ہے - اہل بخت والاتفاق کے تین فرقے ہیں -

(۱) پہلا فرقہ وہ ہے جو کہتے ہیں کہ عالم چاہے کل واحد کے اعتبار سے ہو یا مجموع من حیث المجموع ہو - جس طرح بھی ہو بغیر جاعل کے اتفاقاً پیدا ہے -

(۲) دوسرا فرقہ وہ ہے جو کہتے ہیں کہ عالم مجموعہ من حیث المجموعہ تو بغیر جاعل کے پیدا ہے اور عالم کل واحد ایک دوسرے کے لئے جاعل ہے اور مجعول ہے باری تعالیٰ ان کے لئے جاعل نہیں ہے - یہ دونوں باطل ہیں -

(۳) تیسرا فرقہ وہ ہے جو کہتے ہیں کہ عالم مجعول تو ہے لیکن اس جعل میں کوئی فائدہ نہیں ہے! تو ماتن نے ان سب کی تردید کی کہ جعل مطلق پر ایمان بہترین تصدیق ہے -

یہ تیسرا فرقہ جو کہتے ہیں کہ عالم کے جعل میں کوئی فائدہ نہیں ہے - اس کے دو مقصد ہیں ایک مقصد صحیح ہے اور دوسرا مقصد غیر صحیح ہے -

(۱) اگر ان کا مقصد یہ ہو کہ جعل میں فائدہ نہیں یعنی باری تعالیٰ کا فائدہ

نہیں ہے۔ تو یہ کہنا صحیح ہے کہ جعل کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ کے لئے جعل عالم میں نہ تو کوئی نقصان ہے اور نہ کوئی فائدہ ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کسی غرض اور فائدے کا محتاج نہیں ہے۔

(۲) اور اگر مقصد یہ ہو کہ جعل میں مخلوق کا کوئی فائدہ نہیں ہے تو یہ غیر صحیح ہے۔ اس لئے کہ جعل سے مخلوق کو فوائد کثیرہ حاصل ہیں اور جعل کے فوائد اور نقصانات تو مخلوق ہی کے لئے ہیں۔

پہلے فرقہ کی تردید ماتن نے اس طریقہ سے کی کہ تمہارا یہ قول صحیح نہیں کہ عالم جس طریقے سے بھی ہو کل واحد کے اعتبار سے یا مجموعہ من حیث المجموعہ کے اعتبار سے خود بخود پیدا ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور ترجیح بلا مرجح باطل ہے تو عالم کا بغیر جاعل کے پیدا ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ عالم ممکن ہے اور ممکن کا وجود اور عدم برابر ہوتا ہے۔ لیکن جب جاعل اپنے تعلق ارادی سے اس کے وجود کو ترجیح دیتا ہے تو ممکن وجود میں آتا ہے۔ اب اگر جاعل نہ ہو تو عالم وجود میں کیسے آئے۔ چاہے من کل واحد ہو یا مجموعہ من حیث المجموعہ ہو۔ اس کے لئے جاعل باری تعالیٰ ہے۔ لہٰذا اہل بختہ والاتفاق کا پہلا فرقہ باطل ہے۔ دوسرے فرقے کی تردید اس طرح ہے کہ جو کہتے ہیں کہ مجموعہ عالم کا بغیر جاعل کے پیدا ہے اور کل واحد عالم آپس میں جاعل اور مجعول ہے تو بعض جب بعض کے لئے جاعل ہو تو ہم آپ سے پوچھیں گے کہ جاعلین کا سلسلہ ایک ایسی ذات پر جا کر ختم اور منتھی

ہوگا کہ جس کا وجود لذاتہ ہوگا یا منتھی نہیں ہوگا۔ اگر منتھی نہ ہو تو ایک تسلسل لازم آئے گا اور دوسرا تحقق ما بہ العرض بدون ما بہ الذات۔

اور اگر ایسی ذات پر منتھی ہو کہ اس کا وجود لذاتہ ہوگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اس لئے کہ ایک کا وجود لذاتہ ہوگا تو دوسرے کا لذاتہ کیوں نہیں ہوگا۔ یہی ترجیح بلا مرجح ہے اور نیز خلاف مفروض لازم آئے گا کہ اس ایک کا وجود تو لذاتہ ہو اور دوسرے کا وجود لذاتہ نہ ہو۔

تو الایمان بہ نعم التصدیق میں تمام اہل سنتہ والاتفاق پر رد ہوگا۔ اس طرح ان سب فرقوں پر رد ہوا جو کسی اور کو اللہ کے سوا جاعل مانتے ہیں۔ نیز ایمان پر تصدیق حمل کرنے سے کرامیہ کی بھی تردید ہوئی جو ایمان اقرار لسانی کو مانتے ہیں۔ نیز معتزلہ اور خوارج کی بھی تردید ہوگی جو ایمان کو مرکب مانتے ہیں۔ پھر سمجھو کہ یہاں تصدیق سے تصدیق شرعی مراد ہے جس میں اختیار ضروری ہے تصدیق منطقی مراد نہیں ہے تصدیق منطقی عام ہے اختیاراً ہو یا اضطراراً۔

والاعتصام بہ حبذ التوفیق

اس میں بھی با کی ضمیر یا تو اللہ کی طرف راجع ہے جو کہ بسم اللہ کے ضمن میں موجود ہے۔ اور ضمیر باعتبار وقوع فی القضیہ کے راجع ہے' یا ما قبل صفات کی طرف کل واحد کے اعتبار سے ضمیر راجع ہے یا اس جعل بسیط کی طرف راجع ہے جو جعل مطلق کے ضمن میں موجود ہے یا خود جعل مطلق کی طرف راجع ہے تو معنی یہ ہوا کہ تمسک باللہ یا بصفات اللہ یا بالجعل البسیط او المطلق

بہترین توفیق ہے- توفیق لغت میں ''دست دادن کسی را در کارے'' کو کہتے ہے اور اصطلاح میں جعل اسباب العبد موافقة للمطلوب الخیر کو کہا جاتا ہے-

والصلاة والسلام

حمد و ثناء باری تعالیٰ کے بعد مصنف صلوۃ و سلام ذکر کر رہے ہیں- یہ مصنفین کی عام عادت ہے- تسمیہ و تحمید کے بعد صلوۃ و سلام ذکر کرتے ہیں- یہ اس لئے کہ پیغمبرؐ پر صلوۃ و سلام بھیجنا ضروری ہے- ایک تو آیت پر عمل کرنے کے لئے اور دوسرا اس لئے کہ وہ ہمارے اور اللہ کے درمیان ایک واسطہ ہے- اسی کے واسطے ہمیں ہدایت ملی ہے اور راہ راست پر آئے ہیں- اس لئے کہ اللہ محض نورانیت کے اندر ہے اور ہم محض ماہیت کے اندر گناہوں میں ملوث ہیں- تو ہم بالذات باری تعالیٰ سے استفادہ اور اخذ نہیں کر سکتے- تو درمیان میں ایک واسطہ چاہئے کہ وہ ذو وجہتین ہو اور آپؐ ذو وجہتین تھے-- ذات کے لحاظ سے بشر تھے اور صفات کے لحاظ سے نورانی محض تھے- تعلق نورانیت اور بشریت دونوں کے ساتھ ہے' تو دونوں سے استفادہ کر سکتے ہیں' اس لئے وہ فیضان کا واسطہ بن گئے' اسی وجہ سے تحمید کے بعد صلوۃ و سلام پڑھتے اور لکھتے ہیں-

الصلاۃ والسلام: صلاۃ حقیقۃ لغوی ہے دعا میں' اور منقول شرعی ہے ارکان مخصوصہ میں- علاقہ خشوع کی وجہ سے اور صاحب کشاف کا مذہب ہے کہ صلوٰۃ حقیقۃ ہے تحریک الصلوین میں اور منقول شرعی ہے ارکان مخصوصہ میں علاقہ تحریک الصلوین کی وجہ سے اور دعا میں مجاز ہے-

صلواۃ کی نسبت سے معنی بدل جاتا ہے۔ صلواۃ کی نسبت اگر اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو رحمت مراد ہو گی اور اگر ملائکہ کی طرف نسبت ہو تو استغفار مراد ہوتا ہے اور اگر مومنین کی طرف نسبت ہو تو دعا مراد ہے اور اگر وحوش وطیور کی طرف نسبت ہو تو تسبیح وتھلیل مراد ہو گی۔ صلواۃ کے بعد سلام کا ذکر کیا۔ اس لئے کہ قرآن مجید میں دونوں کا حکم ہے۔ **یا ایھا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیماً**

اس لئے سلام کو ذکر کیا۔

سلام نام ہے اللہ تعالیٰ کا اور یہاں سلامتی کے معنی میں ہے **ای السلامتہ من الافات**

علی من بعث بالدلیل الذی فیہ شفاء لکل علیل

صلواۃ و سلام ہو۔ اس ذات پر جو بھیجا گیا ہے۔ ایسی دلیل کے ساتھ جس میں ہر مرض کے لئے شفاء ہے۔

حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا نام نہیں لیا' بلکہ صرف صفت ذکر کی۔ یہ ادب کی وجہ سے اور ''بعث بالدلیل'' یہ مجہول کا صیغہ استعمال کر دیا اور معروف کا صیغہ استعمال نہیں کیا اس لئے کہ وہ ذات متعین ہے جو کہ ذات باری تعالیٰ ہے' دلیل سے مراد قرآن کریم ہے اور یہ دلیل ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر اور اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر اور اس میں شفاء ہے ہر مرض کے لئے چاہے کوئی بیمار ہو مرض روحانی کے ساتھ یا وہ بیمار ہو مرض جسمانی کے ساتھ' ہر ایک کے لئے شفاء ہے۔ روحانی امراض شرک'

بدعت، حسد تکبر، غیبت وغیرہ سے اس میں شفا موجود ہے اور جسمانی امراض کے لئے اس کی ہر آیت یا ہر مرض کے لئے مخصوص آیتیں ہیں۔ اسکو پھونک کردم کرکے شفا جسمانی حاصل ہوتی ہے۔

و علی الہ و اصحابہ

''ال'' مفرد لفظا و جمع معنی یطلق علی ثلاثۃ اشیاء، الاول الاتباع کمافی القران ال فرعون۔ الثانی النفس کال موسی وال ہارون والثالث۔ اہل البیت کال محمد صلی اللہ علیہ وسلم، صلواۃ وسلام ہو آل پر اور اصحاب پر اشارہ ہے، اس بات کی طرف کہ اللہ کے بعد مرتبہ ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اور پھر مرتبہ ہے آل واصحاب کا حضور ﷺ تو وسیلہ بن گئے ہماری ہدایت کے لئے اور آل واصحاب نے آپ ﷺ کے ساتھ دین کی اشاعت میں کام کیا ہے، لہذا ان کا بھی ہم پر احسان ہے تو ان پر بھی صلواۃ وسلام بھیجنا چاہئے۔

الہ واصحابہ اگر آل سے مراد ال النبی ہو تو ذکر اصحاب بعد الال یہ تعمیم بعد التخصیص ہے اور یہ شمول کے لئے ہے۔ آل خاص ہے اور اصحاب عام ہے اور اگر آل سے مراد ال حسبی ہو تو پھر اصحاب کا ذکر بعد الال تخصیص ہے اہتمام شان صحابہ کے لئے۔

آل کے اندر دو قول ہیں۔ (۱) کہ اس کا اصل اول ہو، (۲) اس کا اصل اہل وہ ان دونوں قولین کا قائل ایک اعرابی ہے۔ اس نے کہا تھا آل اویل آل اھیل، اویل اور اھیل دونوں آل کی تصغیر ہیں اور تصغیر سے اصل معلوم ہوتی ہے اویل اگر تصغیر ہو تو اول سے بنا ہے کہ واو کو الف سے بدل دیا تو آل بن

گیا۔

اور اگر اھیل تصغیر ہو تو اھل سے بنا ہے کہ ھاء کو ہمزہ سے بدل دیا اور پھر ہمزہ کو الف سے تبدیل کر دیا تو آل بن گیا۔

اور آل کا استعمال اشراف میں ہوتا ہے شرافت چاہے دنیوی ہو یا اخروی اور اھل یہ عام ہے کہ اشراف میں بھی استعمال ہوتا ہے اور غیر اشراف میں بھی استعمال ہوتا ہے اور آل ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اہل عام ہے۔

اصحابہ: صاحب کی جمع ہے بمعنی ساتھی کے جسے اطہار طاہر کی یا صحب کی جمع ہے جیسے انہار نھر کی یا صحیب کی جمع ہے جیسے اشراف شریف کی یا صحب کی جمع ہے جیسے اثمار ثمر کی اور اصطلاح شرع میں صحابی اس شخص کو کہتے ہیں کہ جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت ایمان میں دیکھا ہو اور رویت عام ہے چاہے رویت قلبی ہو یا رویت ظاہری ہو اور حالت ایمان میں دنیا سے خصت ہوا ہو تو وہ صحابی کہلاتا ہے۔

الذین هم مقدمات الدین

وہ جو دین کے موقوف علیہ ہیں اگر بفتح الدال ہو تب مقدمات مقدمہ کی جمع ہے۔ مقدم موقوف علیہ کو کہتے ہیں اور صحابہ سب ہمارے پیشوا اور مقتدا ہیں۔ دین میں جیسے کہ حضور ﷺ نے فرمایا۔ انی ترکت فیکم امرین کتاب الله و عترتی فاستمسکوا بهما اور دوسری جگہ فرمایا کہ اصحابی کا النجوم فبایهم اقتدیتم اهتدیتم۔

اور اگر بکسر الدال ہو تو پھر معنی یہ ہے کہ دین کو مقدم کرنے والے تھے دنیا پر اور اہل و عیال واموال پر چنانچہ صحابہ رضوان اللہ علیھم ایسے ہی تھے۔

و حجج الھدایتہ و الیقین

حجتہ غلبہ علی الخصم کو کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے صحابہ کے ذریعہ دشمنان دین پر غلبہ دیا اور اصطلاح میں حجتہ برھان اور دلیل کو کہتے ہیں تو صحابہ کرام بھی ہدایت کے لئے برہان اور حجتہ ہیں۔ ہدایت کا معنی لغوی راہ نمودن اور اصطلاح میں دو معنی ہیں ایک اراۃ الطریق اور دوسرا ایصال الی المطلوب۔

الیقین : یقین اس اعتقاد جازم ثابت کو کہتے ہیں جو مطابق مع الواقع ہو اور یقین کے مقابلہ میں جہل مرکب آتا ہے اور جہل مرکب اس اعتقاد جازم کو کہتے ہیں کہ جو مطابق للواقع نہ ہو۔

اما بعد فھذہ .... کالشمس بین النجوم

حمد و صلوٰۃ کے بعد یہ ماحضر فی الذہن حضور اجمالی کے ساتھ ایک رسالہ ہے فن منطق میں۔ میں نے اس کا نام سلم العلوم رکھا ہے۔ اے اللہ اس رسالے کو دیگر کتب کے درمیان ایسا مشہور فرمادیں اور ایسا چمکادیں جیسے کہ آپ نے سورج کو ستاروں کے درمیان چمکایا ہے۔

امابعد : یہ ظروف مبنیہ مقطوع عن الاضافتہ میں سے ہے اور اس کے لئے تین حالات ہیں۔ اگر مضاف الیہ مذکور ہو یا محذوف نسیا منسیا ہو تو معرب اور اگر محذوف منوی ہو تو مبنی۔ یہاں تقدیر عبارت اس طرح ہے کہ مھما یکن

من شی بعد الحمد و الصلواۃ فھذہ رسالتہ - مھما یکن من شی میں ھاء کو ہمزہ سے بدل دیا تو ماما ہوا پھر قلب مکانی ہوا میم اور ہمزہ میں دو میم جمع ہو گئے تو میم کو میم میں مدغم کر دیا تو اما ہوا اور فعل فاعل اور متعلق کو حذف کر دیا اور بعد کو ظرف اس کا قائم مقام بنا دیا-

اگر حمد و صلواۃ کے بعد کوئی چیز ہو تو میرا یہ رسالہ بھی ہو گا چونکہ مصنفین کی عادت ہے کہ اپنی کتاب کو ایک امر یقینی اور امر محقق الوقوع کے ساتھ متعلق کر دیتے ہیں تو مصنف نے بھی ایسا کیا- اگر حمد و صلواۃ کے بعد کوئی چیز موجود ہو تو میری کتاب بھی ہو گی لکن المقدم حق فالتالی کذالک-

ھذہ : اشارہ ہے ماحضر فی الذہن کی طرف- اگر خطبہ ابتدائیہ ہو اور اگر خطبہ الحاقیہ ہو تو پھر ہذہ اشارہ ہے رسالہ مذکورہ کی طرف- خطبہ الحاقیہ وہ ہوتا ہے کہ کتاب پہلے لکھی جائے اور پھر بعد میں خطبہ لکھ کر اس کے ساتھ ملائے-

اور خطبہ ابتدائیہ وہ ہوتا ہے کہ کتاب شروع کرتے وقت پہلے خطبہ لکھے اور پھر کتاب شروع کرے تو وہ خطبہ ابتدائیہ ہوتا ہے-

لیکن دونوں صورتوں میں بہتر یہ ہے کہ ماحضر فی الذہن کی طرف اشارہ ہو- اس لئے کہ جو کچھ خطبہ الحاقیہ کے وقت موجود ہو تو وہ نقوش ہوتے ہیں اور اس کی طرف اشارہ کرنا صحیح نہیں ہے اور ماحضر فی الذہن کو کالمحسوس المبصر نازل کیا گیا ہے کمال حضور اور حفظ کی وجہ سے- رسالہ بمعنی مرسلہ الی الطالبین-

رسالہ کی تعریف : ماصغر حجمہ و کبر علمہ کے ساتھ کی گئی ہے-

صناعۃ : حرفت اور ہنر کو کہتے ہیں۔

میزان : ترازو کو کہتے ہیں۔ اس فن سے بھی فکر صحیح اور غلط معلوم کیا جاتا ہے اور یہ فن فکر میں خطائی سے بچاتا ہے۔ جیسے کہ میزان کے ذریعے ثقل الاشیاء معلوم کیا جاتا ہے۔

سلم : بمعنی سیڑھی اور اس کو سلم اسلئے کہتے ہیں کہ اسکے ذریعے دوسرے علوم تک رسائی ہوتی ہے اس لئے کہ یہ کتاب فن منطق میں ہے اور منطق تمام علوم کے لئے آلہ ہے۔

رسالتہ فی صناعتہ المیزان

اعتراض : اس میں فی ظرفیت کے لئے ہے اور یہ غیر صحیح ہے۔ چاہے ظرف حقیقی ہو یا ظرف مجازی ہو۔

ظرف حقیقی تو وہ ہوتا ہے کہ جو زمان و مکان ہو اور صناعۃ المیزان تو نہ زمان ہے اور نہ مکان ہے۔

اور مجازی وہ ہے کہ ظرف کے اندر عموم حملی ہو اور ظرف حقیقی کے قائم مقام ہوتا ہو یہاں پر عموم حملی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ رسالے کا اطلاق علم مدون پر ہوتا ہے۔

اور علم مدون کا اطلاق پانچ چیزوں پر ہوتا ہے۔

۱۔ مسائل معتدبہ، ۲۔ تصدیقات معتدبہ، ۳۔ کل مسائل، ۴۔ کل تصدیقات، ۵۔ ملکہ اور صناعۃ المیزان بھی علم مدون ہے۔ تو اس کا اطلاق بھی پانچ چیزوں پر ہوگا۔ تو ظرفیۃ الشئی لنفسہ لازم آتی ہے۔

جواب : ظرفیۃ رسالے کی صناعۃ المیزان میں صحیح ہے اور رسالے میں پانچ احتمالات ہیں اور صناعۃ المیزان میں بھی پانچ احتمالات ہیں تو پانچ کو پانچ میں ضرب دو تو پچیس بن جاتے ہیں - اب ان میں سے بعض صحیح ہیں اور بعض غیر صحیح ہے - لیکن بعض لوگ ان تمام احتمالات کو صحیح کہتے ہیں - یہ غلط ہے اور بعض لوگ سب کو غیر صحیح کہتے ہیں تو یہ بھی غلط ہے بلکہ بعض صحیح بعض غیر صحیح ہیں - دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں ظرفیت مجازی ہے شمول عمومی کی تشبیہ دی گئی ہے شمولِ ظرفی کے ساتھ اور فیؔ کو اس میں استعمال کیا گیا ہے - اس لئے کہ علم میزان چونکہ علم مدون ہے۔ اس کا اطلاق مسائل اور تصدیق بالمسائل اور ملکہ پر ہوتا ہے ــــــــــــ اور یہ عام ہے سب کتب منطق میں پایا جاتا ہے اور رسالے سے مراد الفاظ دالہ مخصوصہ یا معانی مدلولہ مخصوصہ یا دونوں کا مجموعہ مراد ہے جو خاص ہے اس کتاب کے ساتھ تو عموم پایا گیا ظرف میں بنسبت مظروف کے اس لئے کہ ظرفیت صحیح ہوگئی۔ اب ان پچیس احتمالات کے تفصیل سن لو۔ (۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ رسالے سے مراد مسائل معتدبھا مراد ہو۔ اور اس کے ساتھ ساتھ صناعۃ المیزان سے بھی مسائل معتدبھا مراد ہو -

تو یہ ظرفیت صحیح ہے اس لئے کہ رسالے میں جو مسائل ہیں وہ خاص مسائل ہیں جو صرف اس کتاب کے ہیں اور صناعۃ المیزان میں جو مسائل ہیں وہ عام ہیں دیگر کتب منطق کو شامل ہیں -

(۲) صناعۃ المیزان سے تصدیقات معتدبہ مراد ہو تو یہ بھی صحیح ہے اس لئے کہ مسائل معتدبھا خاص ہیں اور تصدیقات معتدبہ یہ عام ہیں -

(۳) صناعۃ المیزان سے کل مسائل مراد ہو تو یہ بھی صحیح ہے۔ اس لیئے کہ یہ عام ہے اور مسائل معتد بہا اس کے لیئے جزء ہے اور بعض ہے۔

(۴) صناعۃ المیزان سے ملکہ مراد ہو تو اس کی ظرفیت بھی صحیح ہے۔

(۵) صناعۃ المیزان سے کل تصدیقات مراد ہو تو یہ ظرفیۃ غیر صحیح ہے اس لئے کہ کل تصدیقات کا حمل مسائل معتد بہا پر نہیں ہو تا ہے۔

۲۔ رسالے سے مراد تصدیقات معتد بہا ہو اور صناعۃ المیزان سے تصدیقات معتد بہا یا مسائل معتد بہا مراد ہو یا کل تصدیقات مراد ہو یا ملکہ مراد ہے تو ان چاروں صورتوں میں ظرفیت صحیح ہے کہ اول عام اور دوسرا خاص بنتا ہے اور اگر صناعۃ المیزان سے مراد کل مسائل ہو تو غیر صحیح ہو گا۔

۳۔ رسالے سے مراد ملکہ ہو اور صناعۃ المیزان سے مراد بعض مسائل ہو یا ملکہ ہو یا تصدیقات معتد بہ مراد ہو تو ان تین صورتوں میں ظرفیت صحیح ہے اور اگر صناعۃ المیزان سے کل تصدیقات یا کل مسائل مراد ہو تو یہ دونوں غیر صحیح ہے۔ اس لئے کہ جہاں کل ہو تو وہاں ملکہ ہو تا ہے اور ان میں ملکہ کی وجہ سے عموم نہیں ہے۔

۴۔ رسالے سے کل تصدیقات مراد ہو اور صناعۃ المیزان سے مسائل معتد بہا مراد ہو یا تصدیقات معتد بہا مراد ہو یا ملکہ مراد ہو تو یہ تینوں صحیح ہیں اور اگر صناعۃ المیزان سے مراد کل مسائل یا کل تصدیقات مراد ہو تو یہ دونوں غیر صحیح ہے۔ اس لئے کہ جہاں کل مسائل ہو وہاں کل تصدیقات ہوتے ہیں۔

۵- رسالے سے مراد کل مسائل ہو تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ رسالے میں کل مسائل نہیں آسکتے لیکن بالفرض اگر مراد لیا جائے اور صناعۃ المیزان سے مراد ملکہ یا مسائل معتد بھا یا تصدیقات معتد بھا ہو تو یہ ظرفیۃ صحیح ہوگا اور اگر مراد صناعۃ المیزان سے کل مسائل ہو یا کل تصدیقات ہو تو یہ غیر صحیح ہے۔

مقدمہ

مقدمہ یہ خبر ہے۔ مبتدا محذوف کے لئے یعنی ہذہ مقدمۃ العلم التصور سے لیکر آگے ایک مقام تک مقدمہ ہے۔

اشکال: مقدمہ بفتح الدال کہنا صحیح نہیں ہے اور بکسر الدال بھی صحیح نہیں ہے۔ بالکسر اس لئے صحیح نہیں کہ مقدمہ کا معنی ہوگا آگے بڑھانے والا حالانکہ مقدمہ خود آگے ہوتا ہے آگے کرنے والا نہیں ہوتا اور مقدمہ بفتح الدال اس لئے صحیح نہیں ہے کہ اس کا معنی ہوگا آگے کیا ہوا۔ حالانکہ مقدمہ خود بخود آگے ہوتا ہے۔ مقاصد پر آگے بڑھایا ہوا نہیں ہوتا۔ تو کسرہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ صحیح نہیں۔

جواب: مقدمہ بفتح الدال و بکسر الدال دونوں صحیح ہیں۔ اگر کسرہ کے ساتھ ہو تو مقدمہ آگے بڑھانے والا ہے۔ یعنی عالم بالمقدمہ کو جاھل پر مقاصد میں آگے بڑھاتا ہے۔

اگر فتح کے ساتھ ہو کہ مقدمہ کا معنی آگے کیا ہوا تو مقدمہ خود بخود آگے

ہے طبعا اور واضع نے بھی آگے کیا تا کہ طبع اور وضع میں مطابقت ہو جائے۔
لیکن یہ جواب ضعیف ہے اس لئے کہ مقدمہ میں ایک ایسا عنوان ہونا چاہیئے
کہ خود بخود پتہ چلے کہ یہ آگے ہے تو صحیح جواب یہ ہے کہ مقدمہ باب تفعیل
سے بمعنی تفعل کے ہے۔ یعنی مقدمہ بمعنی متقدمہ یعنی خود بخود آگے۔
پھر مقدمہ مقدمتہ الجیش سے ماخوذ ہے اور مقدمتہ الجیش وہ طائفہ جو لشکر
سے آگے جا رہا ہو اور باقی لشکر کے لئے انتظام کرتا ہو۔
مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ مقدمتہ العلم اور مقدمتہ الکتاب مقدمتہ العلم
کا ایک مفہوم اور ایک مصداق ہوتا ہے اور مقدمتہ الکتاب کا بھی ایک
مفہوم اور ایک مصداق ہوتا ہے۔
مقدمتہ العلم کا مفہوم ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم اور مقدمتہ
العلم کا مصداق امور ثلاثہ ہیں کہ تصور بر سمہ' تصدیق بموضوعہ' بغایتہ۔
مقدمتہ الکتاب کا مفہوم طائفتہ من الکلام قدمت امام المقصود لارتباطہ بھا و
نفعھا فیہ اور مقدمتہ الکتاب کا مصداق وہ ہے جو کتاب کا ہے ما یشتمل الکتاب
یعنی الفاظ' معانی اور نقوش یا مرکب من اثنین یا مرکب من الثلاثہ ان میں
سے جو صحیح ہے وہ الفاظ و معانی یا مجموعھا ہے اور نقوش تو ساقط ہے اور یہ
مقدمہ کی اثنیت کی بدعت علامہ تفتازانی نے شروع کی تھی۔ اس لئے کہ
اس کا مقصود دفع اعتراض تھا۔ عن نفسہ اور عن کلامہ۔
علامہ تفتازانی کے اس کلام پر اعتراض وارد ہوا تھا کہ المقدمتہ فی
الامور الثلاثہ میں امور ثلاثہ اور مقدمہ ایک ہی چیز ہے تو ظرفیتہ الشئی

لنفسہ لازم آتی ہے۔ تو اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے اس نے یہ کہا کہ مقدمتہ کی دو قسمیں ہیں۔ مقدمتہ العلم اور مقدمتہ الکتاب' مقدمہ العلم معانی ثلاثہ سے عبارت ہے اور مقدمتہ الکتاب الفاظ اور معانی یا ان کے مجموعے سے عبارت ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں کل اور جزء کا فرق ہے تو ظرفیتہ الشئی لنفسہ لازم نہیں آتا۔

اگر مقدمتہ العلم بھی معانی سے عبارت ہو اور مقدمتہ الکتاب بھی معانی سے عبارت ہو۔

تو پھر ان دونوں میں فرق اس طرح ہوگا کہ مقدمتہ العلم کا درجہ من حیث القیام کا ہوگا اور مقدمتہ الکتاب کا درجہ من حیث ہی کا ہوگا تو فرق اعتباری بھی موجود ہے لہٰذا ظرفیتہ الشئی لنفسہ لازم نہیں آتی اور قاضی شارح سلم نے تو کہا ہے کہ فرق اعتباری کے ساتھ ساتھ حقیقی فرق بھی موجود ہے۔ بہر حال فرق موجود ہونے کی وجہ سے ظرفیت الشئی لنفسہ لازم نہیں آتی۔

اعتراض : مقدمتہ الکتاب معانی سے عبارت نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ یہ تو الفاظ اور نقوش ہیں۔ جیسے کہ تعریف میں بتایا تھا کہ طائفتہ من الکلام قدمت امام المقصود تو کلام الفاظ کو کہتے ہیں معانی کو کلام نہیں کہتے ہیں اس لئے کہ کلام کی تعریف سے واضح ہے الکلام ما تضمن کلمتین بالاسناد تو مقدمتہ الکتاب معانی سے عبارت نہیں ہو سکتا ہے۔

جواب : مقدمتہ الکتاب کا معانی سے عبارت ہونا صحیح ہے۔ اس لئے کہ کلام

عام ہے - کلام لفظی ہو یا کلام معنوی ہو - جیسے کہ شاعر نے بھی کہا ہے -

انما الکلام لفی الفواد

و انما جعل اللسان علی الفواد دلیلاً

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مقدمتہ الکتاب میں معانی کا ذکر بھی ہے جیسے کہ تعریف میں ذکر کیا کہ لارتباطہ بہا' او نفعھا فیہ تو ارتباط اور نفع بالذات معانی سے حاصل ہوتا ہے - چاہے ارتباط بالذات ہو یا بالواسطہ ہو -

اشکال : مقدمتہ العلم وہ ہے کہ ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم تو اس کا مطلب یہ ہوا اگر مقدمہ ہو تو شروع فی العلم ہو گا - ورنہ شروع فی العلم نہیں ہو گا - یعنی شروع بمعنی لولاہ لامتنع ہو گا - اگر مقدمہ نہ ہو تو شروع فی العلم بھی نہیں ہو گا - حالانکہ شروع فی العلم مقدمہ پر موقوف نہیں ہے کبھی مقدمہ نہیں ہوتا اور شروع فی العلم ہوتا ہے -

جواب :

(۱) یہاں شروع فی العلم سے شروع مقید مراد ہے - یعنی علی وجہ البصیرت اور ایسا شروع فی العلم تو امور ثلاثہ پر موقوف ہے - اس کے بغیر نہیں ہو سکتا -

(۲) بعض لوگ کہتے ہیں کہ شروع میں توقف لولاہ لامتنع نہیں ہے بلکہ اذا وجد فوجد ہے - یعنی مصحح لدخول الفاء ہے تو پھر اس صورت میں کوئی اشکال ہی نہیں ہے - یعنی امور ثلاثہ پر موقوف ہے لیکن اس کے علاوہ بھی شروع فی العلم ہو سکتا ہے - یعنی جہاں مقدمہ ہو گا تو شروع فی

العلم ہوگا اور کبھی شروع فی العلم ہوگا۔

بغیر مقدمہ کے

لیکن یہ دوسرا جواب شارحین نے ضعیف قرار دیا ہے وجہ یہ ہے کہ اذا وجد فوجد تب صحیح ہوگا جبکہ توارد علتین مستقلین علی معلول واحد علی سبیل التعاقب جائز ہو جائے تو اذا وجد فوجد بھی جائز ہو جائے گا لیکن توارد علتین علی سبیل التعاقب صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا اذا وجد فوجد بھی صحیح نہیں ہے توارد کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ توارد علتین علی سبیل الاجتماع یہ تو بالبداھتہ باطل ہے۔

۲۔ توارد علتین علی سبیل التبادل۔

۳۔ توارد علتین علی سبیل التعاقب یہ تو بظاہر صحیح معلوم ہوتا ہے جیسے توقف سقف کا ہوادعائم پر لیکن حقیقت میں یہ بھی جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر ایک چیز کے لئے دو علتیں ہوں پھر ایک علت معدوم ہو جائے تو معلول ختم ہوگا یا ختم نہیں ہوگا اگر معلول ختم ہو جائے تو صحیح نہیں اس لئے کہ دوسری علت موجود ہے اور معلول ختم ہو گیا اور اگر معلول ختم نہ ہو تو بھی صحیح نہیں۔ اس لئے کہ علت ختم ہوئی اور معلول ختم نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ توارد علتین علی سبیل التعاقب و التبادل جائز نہیں ہے۔ تو اذا وجد فوجد بھی جائز نہیں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ توقف بمعنی اذا وجد فوجد الگ نہیں ہے بلکہ لولاہ لامتنع کی طرف راجع ہے۔

العلم التصور و هو الحاضر عند المدرك

مصنف کا مقصد اس عبارت سے تعریف العلم ہے اولاً پھر تصور اور تصدیق کی طرف تقسیم ہے "العلم" معرف ہے اور الحاضر عند المدرک تعریف ہے۔ یہاں سب سے پہلے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مصنف کا تعریف العلم اور تقسیم میں مشغول ہونا اشتغال بمالایعنیہ ہے اس لئے کہ مقصود مقدمہ میں امور ثلاثہ کا بیان ہوتا ہے نہ کہ تعریف العلم اور تقسیم العلم۔

نیز عنوان اور معنون میں مخالفت لازم آتی ہے اسلئے کہ عنوان مقدمہ کا ہے اور معنون مقدمے کا بیان امور ثلاثہ ہے نہ کہ تعریف و تقسیم العلم۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہاں اشتغال بمالایعنیہ نہیں ہے اور مخالفت معنون عن العنوان بھی لازم نہیں آتی، اسلئے کہ مصنف احتیاج الی المنطق کو ثابت کرنا چاہتے ہیں جو کہ مقصود کا موقوف علیہ ہے اسلئے کہ تعریف العلم وغایتہ، احتیاج الی المنطق کے ضمن میں معلوم ہوتا ہے اور موقوف علیہ مقصود کا مقصود ہی ہوتا ہے۔ اسلئے یہ اشتغال بمالایعنیہ نہ ہوا اور احتیاج الی المنطق چند مقدمات پر موقوف ہے۔ اس لئے مصنف نے بیان مقدمات شروع فرمایا جو کہ مقصود کا موقوف علیہ ہے اس لئے کہ تعریف العلم احتیاج الی المنطق کے ضمن میں معلوم ہوتا ہے اور موقوف علیہ مقصود کا' مقصود ہی ہوتا ہے۔ اس لئے یہ اشتغال بمالایعنیہ نہ ہوا' احتیاج الی المنطق کے لئے پانچ مقدمات ہیں (۱) تقسیم العلم الی التصور والتصدیق (۲) تقسیما الی البدیہی والنظری (۳) نظری موقوف ہے نظر پر اور نظر ترتیب الامور المعلومہ کو کہتے ہیں (۴) ہر ترتیب مفید بھی نہیں ہے اور طبعی بھی نہیں (۵) بسیط کا سبب نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ذکر التصور بعد العلم مستدرک ہے بلکہ مستلزم ہے فصل بین المعرف والتعریف کیلئے۔ جواب یہ ہے کہ ذکر التصور بعد العلم یا تو تنبیہ علی الترادف کیلئے ہے علم اور تصور کے درمیان، یا مطلق علم حصولی کی مقسمیہ پر تنبیہ کیلئے ہے اس لئے مستدرک نہیں ہے پھر تنبیہ اول میں تین امور سے لابدی ہے اول باعث علی الترادف ثانی صحۃ الترادف اسلئے کہ بظاہر ترادف صحیح نہیں ہے اسلئے کہ علم عام ہے اور تصور خاص ہے ثالث دلیل

علی الترادف باعث علی الترادف، تو امور ثلاثہ ہیں:۔

(۱) دفع الاعتراض عن تقسیم البعض (۲) الرد علی الجمہور۔

(۳) دفع الاعتراض عن نفسہ۔

امر اول کی تفصیل یہ ہے کہ بعض حضرات نے علم کی تقسیم اس طرح کی ہے کہ العلم اما تصور فقط او تصور معہ حکم۔اس تقسیم پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ شئی واحد یعنی تصور و تصدیق کے لئے مرتبہ واحدہ میں جنسین لازم آتے ہیں۔اس لئے کہ علم دونوں کے لئے جنس ہے اور تصور بھی جنس ہے اس لئے کہ مطلق ہے اور مطلق مقید کے لئے جنس ہوتا ہے۔جواب ہو گیا کہ علم اور تصور مترادفین ہیں اسلئے شئی واحد کے لئے جنسین مختلفین لازم نہیں آتے۔

امر ثانی کی تفصیل یہ ہے کہ جمہور نے علم کی تقسیم اس طرح کی ہے کہ العلم انکان اعتقاد النسبۃ خبریۃ فتصدیق والافتصور اور تصور کو ساذج یا فقط کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ترادف سے جمہور پر رد ہوا اس لئے کہ جب تصور علم کا مترادف ہوا تو تقسیم العلم الی التصور والتصدیق تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ ہوا

امر ثالث کی تفصیل یہ ہے کہ مصنف پر اعتراض وارد ہوا کہ آپ نے جمہور کی مخالفت کی ہے، کیونکہ انہوں نے تصور کو ساذج کے ساتھ مقید نہیں کیا اور آپ نے مقید کیا ہے اور جمہور سے مخالفت قوۃ خطا میں ہوتی ہے جواب یہ ہے کہ جمہور کا مذہب مورد اعتراض ہے اس لئے کہ علم اور تصور مترادفین ہیں اس لئے مصنف نے جمہور سے مخالفت کی۔

امر ثانی صحۃ ترادف ہے صحۃ ترادف یا العلم میں تغیر کے ساتھ ہے یا

التصور میں' العلم میں تغیر یہ ہے کہ الف لام عہد کے لئے ہے اور معہود علم حصولی ہے ظاہر ہے کہ وہ تصور کے مترادف ہے اور تصور میں تغیر یہ ہے کہ تصور کہتے ہیں حصول صور الشئی فی العقل کو' تو ہم حصول بمعنی حضور لیں گے اور صورت کی اضافت شئی کی طرف بیانی ہے' صورۃ الشئی سے عین الشئی مراد ہے اور فی العقل میں فی بمعنی عند ہے اور العقل بمعنی مدرک ہے لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ تصور حضور الشئی عند المدرک کو کہتے ہیں اب یہ عام ہے علم حصولی اور حضوری دونوں کے لئے۔ اس لئے کہ اگر حضور بالذات ہو تو علم حضوری اور اگر بواسطہ صورت ہو تو علم حصولی' لہٰذا تصور عام ہوا۔

امر ثالث دلیل ترادف ہے اور وہ یہ ہے کہ علم اور تصور معرف ہے تعریف واحد کے ساتھ' اور یہ ترادف کی دلیل ہے' دوسری بات یہ ہے کہ العلم میں الف لام عہد کے لئے ہے مراد علم حصولی ہے اور التصور صفت کاشفہ ہے اور موصوف صفت کاشفہ کے ساتھ مترادف ہوتا ہے۔

تنبیہ ثانی کی تفصیل یہ ہے کہ یہاں تین مذاہب ہیں۔ (۱) پہلا مذہب یہ ہے کہ مقسم تصور اور تصدیق کا مطلق علم ہے۔ (۲) دوسرا مذہب یہ ہے کہ مقسم تصور اور تصدیق کا علم حصولی حادث ہے۔ (۳) تیسرا مذہب یہ ہے کہ مقسم مطلق علم حصولی ہے' حادث ہو یا قدیم۔ مصنف پہلے دونوں مذاہب پر رد اور مذہب ثالث کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مذہب اول کی دلیل یہ ہے کہ مقسم مطلق علم اس لئے ہے کہ تخصیص فی المقسم لغو بلا فائدہ ہے اس لئے کہ

تقسیم فی الخاص مستلزم ہے تقسیم فی العام کے لئے تو خاص کو مقسم بنانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے ——————— مذہب ثانی کی دلیل یہ ہے کہ مقسم حصولی حادث اس لئے ہے کہ اگر مقسم مطلق علم بن جائے تو لازم آئے گا عدم انحصار مقسم فی الاقسام لکن التالی باطل فالمقدم مثلہ - بطلان تالی ظاہر ہے - وجہ ملازمہ یہ ہے کہ مطلق علم شامل ہے حضوری اور حصولی دونوں کو اور اقسام یعنی تصور و تصدیق صرف حصولی کے لئے ہیں اب اگر مقسم مطلق علم بن جائے تو لازم آئے گا عدم انحصار مقسم فی الاقسام -

اسی طرح اگر مقسم مطلق حصولی بن جائے تو بھی عدم انحصار مقسم فی الاقسام لازم آئے گا والتالی باطل فالمقدم مثلہ 'بطلان تالی ظاہر ہے ملازمہ یہ ہے کہ مطلق حصولی قدیم کے لئے بھی شامل ہے اور اقسام یعنی تصور و تصدیق دونوں حادث ہیں اس لئے کہ یہ دونوں منقسم ہیں بدیہی اور نظری کی طرف اور بدیہی و نظری دونوں حادث ہیں اور منقسم الی الحادث حادث ہوتا ہے - بدیہی اور نظری اس لئے حادث ہیں کہ نظری ماتوقف علی النظر کو کہتے ہیں اور نظر ترتیب امور معلومہ تدریجا تحصیل المجہول کو کہا جاتا ہے اور حاصل تدریجا" حادث ہوتا ہے اور موقوف علی الحادث حادث ہوتا ہے تو نظری بھی حادث ہوا اور بدیہی اس لئے حادث ہوا کہ وہ مقابل ہے نظری کا - تقابل تضاد یا تقابل عدم والملکتہ کے ساتھ اگر تقابل تضاد ہو تو متقابلین متقابل التضاد کے لئے شرط یہ ہے کہ ہر واحد کا محل ایراد آخر کے لئے صالح ہو تو بدیہی کا محل صالح ہوگا ورود نظری کے لئے' معلوم ہوا کہ بدیہی بھی حادث

ہے نظری کی طرح ورنہ تو ورود حادث کے لئے صالح نہ ہو اگر تقابل عدم والملکہ ہو تو نظری وجودی ہو گا بمعنی ماتیوقف علی النظر اور بدیہی عدمی ہو گا بمعنی مالا یتوقف علی النظر اور متقابلین بتقابل عدم والملکۃ میں قانون یہ ہے کہ محل عدمی صالح ہوتا ہے ورود وجودی کے لئے تو بدیہی کا محل صالح ہو گا ورود نظری کے لئے تو بدیہی بھی نظری کی طرح حادث ہو جائے گا ورنہ تو ورود حادث کے لئے صالح نہ ہوتا - پھر جاننا چاہئے کہ متقابلین ان دو امرین کو کہا جاتا ہے جو ایک جہت سے محل واحد میں جمع نہیں ہو سکتے پھر تقابل کی چار قسمیں ہیں -

وجہ حصر یہ ہے کہ متقابلین عدمین تو نہیں ہو سکتے لہٰذا یا دونوں وجودی ہوں گے یا ایک وجودی ایک عدمی - اگر دونوں وجودی ہوں تو پھر ہر ایک کا تعقل آخر پر موقوف ہو گا یا نہیں اگر موقوف ہو تو تقابل تضایف ہے کالابوۃ والبنوۃ اور اگر موقوف نہیں ہو گا تو وہ تقابل تضاد ہے جیسے بیاض اور سواد - تقابل تضاد میں ہر واحد کا محل ورود آخر کیلئے صالح ہوتا ہے اور اگر ایک عدمی اور دوسرا وجودی ہو تو پھر محل عدمی صالح ہو گا ورود وجودی کے لئے یا نہیں اول تقابل العدم و الملکہ ہے جیسے عمی اور بصر - اس لئے کہ عمی عبارت ہے عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیراً اور یا صالح نہ ہو گا تو اس کو تقابل ایجاب والسلب کہتے ہیں جیسے انسان اور لا انسان ہے - تقابل نقیضین کے درمیان ہوتا ہے -

پھر سمجھنا چاہئے کہ بدیہی اور نظری میں یا تقابل تضاد ہے اگر دونوں کی تفسیر سہلۃ الحصول اور صعبۃ الحصول کے ساتھ کی جائے اور یا تقابل عدم و

الملکہ ہے اگر نظری کی تعریف ما یتوقف علی النظر ہو اور بدیہی کی تعریف ممالا یتوقف علی النظر کے ساتھ کی جائے۔

مذہب ثالث کی دلیل (جو کہ محققین کا مذہب ہے اور مصنف کے نزدیک حق ہے)۔ یہ ہے کہ مقسم مطلق علم حصولی ہے نہ کہ مطلق علم اور نہ حصولی حادث۔

اس لئے کہ اگر مطلق علم مقسم بن جائے تو لازم آئے گا عدم انحصار مقسم فی الاقسام والتالی باطل فالمقدم مثلہ فی البطلان' بطلان تالی ظاہر ہے۔

اور ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق علم تو حضوری کے لئے بھی شامل ہے' حالانکہ تصور اور تصدیق علم حصولی کے اقسام ہیں تو عدم انحصار مقسم فی الاقسام آئے گا اور اگر حصولی حادث مقسم بن جائے تو لازم آئے گا عموم قسم عن المقسم والتالی باطل فالمقدم مثلہ فی البطلان۔ بطلان تالی ظاہر ہے۔ ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ تصور و تصدیق علوم مجردات میں موجود ہے۔ اس لئے کہ ان کا علم اپنی ذات و صفات کے ماسوی پر حصولی ہے اور ان کا علم قدیم ہے حادث نہیں ہے۔ اب اگر مقسم حصولی حادث ہو جائے تو قسم یعنی تصور و تصدیق مقسم سے عام ہو جائے گا۔

رہ گیا یہ اعتراض کہ اس تقدیر پر عدم انحصار مقسم فی القسم آئے گا' اس لئے کہ تصور و تصدیق حادث ہیں۔

تو جواب یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تصور و تصدیق مطلقاً حادث ہیں۔ اگر آپ کہے کہ تصور و تصدیق منقسم ہے بدیہی اور نظری کی طرف اور

بدیہی و نظری حادث ہیں اور منقسم الی الحادث حادث ہوتا ہے تو جواب یہ ہے کہ بدیہی و نظری کی طرف منقسم مطلق تصور و تصدیق نہیں ہے اور نہ قدیم تصور و تصدیق ہے بلکہ تصور و تصدیق حادثین بدیہی و نظری کی طرف منقسم ہے - پھر جاننا چاہئے کہ دونوں تنبیہین میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اگر الف لام العلم میں عہد کے لئے ہو اور معہود علم حصولی ہو اور التصور اس کے لئے صفت کاشفہ ہو تو یہ مادہ اجتماع ہے اور دونوں تنبیہین حاصل ہوتا ہے، اور اگر الف لام العلم میں جنس کے لئے ہو اور تغیر التصور میں ہو، تاکہ علم حضوری کے لئے بھی شامل ہو تو پھر تنبیہ 'علی الترادف تو ہوگا لیکن مقسمیۃ پر نہیں ہوتا اور اگر الف لام جنس کے لئے ہوں اور التصور صفۃ مخصصہ ہو تو تنبیہ 'مقسمیۃ پر ہوگا لیکن ترادف پر نہیں ہوگا کما لا یخفٰی -

---

وھو الحاضر عند المدرک - یہ علم کی تعریف ہے اور عام ہے علم کے جمیع اقسام کے لئے شامل ہے اس لئے کہ حضور سے مراد عام ہے کہ بالذات ہو جیسے علم حضوری میں یا بواسطہ صورت ہو جیسے علم حصولی میں اور پھر عین مدرک ہو یا غیر مدرک ہو اس لئے یہ عام ہے تمام اقسام کے لئے شامل ہے -

اسی وجہ سے مصنف نے دیگر تعریفات سے عدول کیا - مثلاً الصورۃ الحاصلۃ من الشئی عند العقل - یا حصول صورۃ الشئی فی العقل نیز اس تعریف سے ایک حق بات کی تائید ہوتی ہے اور وہ یہ کہ اس میں اختلاف ہے کہ علم زوال شئی کا نام ہے یا وجود شئی کا تو مصنف نے بتایا کہ علم وجودی شئی ہے عدمی نہیں ہے -

پھر یہ تعریف یا تو مجموعۃ العلم التصور کے لئے ہے اگر زیادۃ التصور تنبیہ علی الترادف کے لئے ہو اور تصور سے مراد عام ہو کما مر یا پھر صرف العلم کیلئے ہے اگر زیادہ التصور مقسمیۃ علم حصولی پر تنبیہ کے لئے ہو جب علم سے مراد عام اور تصور صفت مخصصہ ہو اور یا مطلق علم کے لئے ہے جو العلم التصور سے مستفاد ہے یہ اس صورت میں جبکہ العلم میں الف لام عہد کے لئے ہو اور تصور صفت کاشفہ ہو۔ لیکن اس صورت پر اعتراض یہ ہے کہ جب تعریف مطلق علم کے لئے ہو علم حصولی کو مقسم بنانا غیر صحیح ہے۔ ورنہ تقسیم فی المجہول لازم آئے گی۔

جواب یہ ہے کہ یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مقسم بھی مطلق علم ہے۔ جیسا کہ معرف مطلق علم ہے۔ لیکن اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ التصور کو العلم کے بعد ذکر کرنے کا مقصد تو مقسمیۃ علم حصولی پر تنبیہ تھی اور اب تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ مقسم مطلق علم ہے۔ وما ھذا الا التدافع بین کلامی المصنف۔

جواب یہ ہے کہ مطلق علم کی مقسمیت سے مراد یہ ہے کہ وہ مقسم مجازی ہو اور علم حصولی کی مقسمیت سے مراد مقسم حقیقی ہے۔ فلا یلزم التدافع۔

لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا کہ مطلق علم تو مطلق شئی ہے اور مقسم تو شئی مطلق ہوتا ہے نہ مطلق شئ۔

جواب یہ ہے کہ مقسم مطلق شئ ہی ہوتا ہے نہ کہ شی مطلق' بالفرض اگر

ہم تسلیم کریں کہ مقسم شیٔ مطلق ہوتا ہے تو ہماری مراد مقسمیت مطلق شیٔ سے مقسمیت مجازی ہے۔

خلاصہ مقام یہ ہے کہ مقسم میں دو مذہب ہیں۔

اول۔ یہ کہ مقسم شی مطلق ہے۔ ثانی یہ کہ مقسم مطلق شئے ہے۔ مطلق شئی عبارۃ ہے لحاظ الماھیۃ اور اعتبار الماھیۃ من حیث ھو ھو سے کہ یہ حیثیت اعتبار کے ساتھ متعلق ہو یہ لابشرط شئی کے مرتبہ میں ہوتا ہے۔

مطلق شئی کا حکم یہ ہے کہ اس پر عموم اور خصوص دونوں کے احکام جاری ہوتے ہے۔ اور کسی ایک فرد کے تحقق سے متحقق ہوتا ہے اور کسی ایک فرد کے انتیفاء سے منتفی ہوتا ہے اور اس مرتبہ میں ماھیۃ موجود بھی ہوتی ہے اور معدوم بھی اور کلی بھی ہوتی ہے اور جزئی بھی اور عام بھی ہوتی ہے اور خاص بھی اور واحد بھی ہوتی ہے اور کثیر بھی اسی وجہ سے اس مرتبہ میں ایھام اجتماع النقیضین لازم آتا ہے اور عین اجتماع نقیضین اس لئے نہیں ہے کہ ایک فرد کے ضمن میں نہیں ہے بلکہ فی ضمن الفردین ہے۔ اور شئی مطلق عبادۃ ہے اعتبار ماھیۃ من ھی ھی سے کہ حیثیت ماھیت کے ساتھ متعلق ہو حیثیت اطلاقی کے ساتھ اس طرح کہ یہ حیثیت شرح اور عنوان ہو' اس مرتبہ کے لئے قید نہ ہو ورنہ تو مقید ہو جائے گا مطلق نہیں رہے گا یعنی یہ مرتبہ بشرط لاشئی ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عموم کا احکام جاری ہوتے ہے نہ کہ خصوص کا اور کسی ایک فرد کے تحقق سے متحقق ہوتا ہے لیکن کسی ایک فرد کے انتفاء سے منتفی نہیں ہوتا بلکہ جمیع افراد کے انتفاءِ سے منتفی

ہو تا ہے - مذہب اول کی دلیل یہ ہے کہ تعریفین تقسیم دال ہے اس بات پر کہ مقسم شئی مطلق ہے اس لئے کہ تقسیم یا عبارت ہے انضمام قیودات مختلفہ امر واحد مبہم کے ساتھ اور یا عبارت ہے احداث کثرۃ فی الامر الواحد المبہم سے یعنی دونوں تعریفین میں ابہام اور وحدۃ موجود ہے۔

اور یہ دونوں شئی مطلق میں آسکتا ہے-

مطلق شئی میں نہیں اس لئے کہ وہ افراد کے ساتھ متحد ہے اور افراد متعدد اور متعین ہیں-

اور مذہب ثانی کی دلیل یہ ہیکہ تعریف تقسیم دال ہے اس بات پر کہ مقسم مطلق شئی ہے اس لئے کہ تقسیم عبارت ہے- انضمام قیودات مختلفہ الی الامر الواحد المبہم سے اور قیودات مخصصات ہیں -اور تخصیص شئی مطلق کے منافی ہے نہ کہ مطلق شئی کے شارح قاضی نے فریقین میں کچھ یوں محاکمہ کیا ہے کہ مقسم حقیقی شئی مطلق ہے اور مقسم مجازی مطلق شئی ہے -اس لئے کہ مقسم مجازی باعتبار فرد کے مقسم بنتا ہے اور شئی مطلق پر خصوص کے احکام جاری نہیں ہوتے- بخلاف مطلق شئی کے-

والحق انه من أجلى البديهيات

مصنف کا مقصد اس عبارت سے دفع توہین ہے-

اول یہ کہ جب مصنف نے علم کی تعریف کی تو اس سے توہم ہو سکتا تھا کہ مصنف کے نزدیک نظریت علم مختار ہو گا والحق کے ساتھ مصنف نے اس

وہم کو دور کر دیا کہ علم بدیہی ہے اور تعریف عسلم کے لئے تعریف لفظی ہے۔

دوسرا توہم یہ تھا کہ مصنف نے تعریف علم میں وھو الحاضر عند المدرک کہا تھا۔ یہ باطل ہے اس لئے کہ یہ تعریف دوری ہے کیونکہ معرفت علم موقوف ہے معرفت تعریف پر اور معرفت تعریف موقوف ہے معرفت اجزاء ماخوذہ فی التعریف پر اور اجزاء میں سے ایک جز لفظ مدرک ہے اور وہ مشتق ہونے کی وجہ سے ادراک پر موقوف ہے اور لفظ ادراک مرادف علم ہے تو توقف الشئ علی نفسہ لازم آیا۔

مصنف نے اس توہم کو بھی دور کیا کہ علم اجلی البدیہیات ہے جبکہ بدیہات کی تعریف لفظی ہوتی ہے اور تعریف لفظی مرادف کے ساتھ جائز ہے اس لئے کہ تعریف لفظی سے مقصود احضار ہوتا ہے نہ کہ تحصیل، تعریف لفظی کبھی بدیہی خفی کے لئے ہوتی ہے اور کبھی جلی کے لئے ہوتی ہے۔اس کی اجلائیت کو کم کرنے کے لئے یہاں اجلائیت کو کم کرنے کے لئے ہے۔

نیز اس عبارت سے اشارہ ہے اختلاف کی طرف اور اختیار مذہب رازی اور رد مذہبین اخرین کی طرف، تفصیل اس کی یہ ہے کہ علم میں تین مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب امام رازی کا ہے دوسرا امام غزالی کا اور تیسرا جمہور متکلمین کا۔

امام رازی کا مذہب یہ ہے کہ علم بدیہی ہے اور نور فی نفسہ ہے ورنہ دور

لازم آئے گا لکن التالی باطل فالمقدم مثلہ فی البطلان بطلان تالی تو بدیہی ہے - ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ علم اگر نظری ہو جائے اور نورانیت ..... غیر سے مستفاد ہو جائیں تو علم اپنے انکشاف میں غیر پر موقوف ہو جائے گا اور اغیار سب علم پر موقوف ہیں اور ان کی نورانیت علم سے مستفاد ہے تو دور لازم آئیگا۔

اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ علم نظری ہو اور غیر پر موقوف ہو باعتبار مفہوم کے اور غیر موقوف ہو علم کے مصداق پر تو دور نہیں آئے گا۔

جواب یہ ہے کہ امام رازی علم کے مصداق کو بدیہی مانتے ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ علم کیسے بدیہی ہو سکتا ہے جبکہ اس کی بہت سی تعریفات کی گئی ہیں اور تعریف نظری کی ہوتی ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ تعریفات لفظیہ ہیں اور تعریف لفظی بدیہی کی بھی ہوتی ہیں کبھی خفا کی وجہ سے اور کبھی زیادۃ اجلائیت کی وجہ سے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ علم مقولہ کیف میں سے ہے ہمارے قول صحیح اور مقولات بنسبت الی ماتحت اجناس ہوتے ہیں اور کل مالہ جنس فلہ فصل و کل مالہ جنس و فصل فھو محدود و کل ماھو محدود فھو نظری تو پھر یہ اجلی البدیہیات میں سے کیسے ہو سکتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ علم مقولہ کیف میں سے ہے، لیکن کیف علم کے لئے عرض عام ہے نہ کہ جنس اور قاعدہ ہے کہ مقولات بنسبت الی ماتحت اجناس ہوتے ہیں یہ تب ہے جب کہ ماتحت مرکبات ہوں - بسائط کی بنسبت یہ بات

نہیں ہے۔

امام غزالی کا مذہب یہ ہے کہ علم نظری متعسر التحدید ہے نظری تو اس لئے ہے کہ اس میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ مقولہ کیف میں سے ہے یا مقولہ انفعال میں سے ہے یا مقولہ اضافت میں سے ہے اور ایک قول یہ ہے کہ مقولات کے تحت مندرج نہیں ہے اور اختلاف دلیل نظریت ہے اور متعسر التحدید اس لئے ہے کہ جنس مشابہ ہے عرض عام کے ساتھ عموم میں' اور فصل خاصہ کے ساتھ مشابہ ہے خصوص میں والفرق من الغوامض۔

اور جمہور متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ علم نظری متسیر التحدید ہے نظری اس لئے ہے کہ اس میں اختلاف واقع ہوا ہے جو نظری ہونے کی دلیل ہے اور متسیر التحدید اس لئے ہے کہ علم مقولہ کیف میں سے اور مقولات بالنسبہ الی ماتحت اجناس ہوتے ہیں اور کل مالہ جنس فلہ فصل وکل مالہ جنس وفصل فل فلہ حد اس لئے متسیر التحدید ہوا۔

کالنور والسرور

توضیح الشیٔ یا مثال سے ہوتی ہے یا نظیر سے۔

مثال ممثل لہ کا فرد ہوتا ہے جبکہ نظیر مباین ہوتی ہے البتہ دونوں سے توضیح حاصل ہوتی ہے مذکورین ھھنا یا تو مثالین ہیں یا نظیرین اگر مثالین ہوں تو کلام تقدیر پر مبنی ہوگا یعنی کعلم النور والسرور اس لئے نظیرین ہونا اولی ہے مثالین سے کہ نظیر بننے میں ارتکاب حذف مضاف لازم نہیں آتا۔

نظیرین بننے کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ علم اُجلی البدیہیات میں سے

ہے جیسا کہ نور اور سرور لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ نور اور سرور مقولہ کیف میں سے ہے وکل مقولۃ بالنسبۃ الی ماتحتہ جنس وکل مالہ جنس فلہ فصل وکل مالہ جنس وفصل فھو محدود وکل ماھو محدود فھو نظری۔

جواب یہ ہے کہ نور وسرور کا نظری ہونا باعتبار مفہوم اجمالی ہے نہ باعتبار مفہوم تفصیلی، لیکن پھر اشکال ہوتا ہے کہ مفہوم اجمالی کے لحاظ سے تو جمیع اشیاء بدیہیات ہیں نور وسرور کی کوئی خصوصیت نہیں۔

جواب یہ ہے کہ نور اور سرور باعتبار جمیع افراد کے واضح اور مرغوب الیہ ہے نفس کا اور دیگر اشیاء ایسے نہیں ہیں۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے نظیرین کیوں ذکر کیا جبکہ وضاحت کے لئے ایک نظیر کافی ہے مصنف نے اس اشکال کا جواب حاشیہ میں دیا ہے کہ اول حسیات میں سے ہے ثانی وجدانیات میں سے اور اگر مثالین ہو تو معنی یہ ہو گا کعلم النور والسرور اس میں بداہت مطلق علم کی طرف اشارہ ہے حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر علم النور والسرور بدیہی ہو تو مطلق العلم بھی بدیہی ہو گا لکن المقدم حق فالتالی کذالک حقیۃ مقدم ظاہر ہے وجہ ملازمہ یہ ہے کہ علم نور وسرور علمین خاصین ہے اور بداہت خاص مستلزم ہے بداہت عام کو، اس لئے کہ اگر خاص بدیہی ہو جائے اور عام نہ ہو جائے تو عدم بداہۃ الخاص لازم آئے گا۔ اس لئے کہ عام جزء ہے خاص کا۔

اور عدم بداہۃ الجزء مستلزم ہے عدم بداہت الکل کے لئے تو خلاف المفروض لازم آئے گا۔

اس دلیل پر معین مشہورین وارد ہوتے ہیں وہ یہ کہ بداہت خاص بداہت عام کے لئے وہاں مستلزم ہوتی ہے جہاں عام ذاتی ہو خاص کے لئے' اور خاص مدرک بالکنہ التفصیلی ہو اور یہاں ممکن ہے کہ عام ذاتی نہ ہو یا خاص مدرک بالکنہ التفصیلی نہ ہو بلکہ بالکنہ الاجمالی ہو یا مدرک بالوجہ ہو۔

مصنف نے فرمایا کہ ولی من عندی نفسی طریق ذوقی لدفع ھذین المعین و لکن خوف الجادلین لا یرخص الی ذکرہ انتھی۔

شارح قاضی محمد مبارک نے اس طریق کو بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ یہاں عام و خاص سے مطلق و مقید مراد ہے اور مطلق ہمیشہ ذاتی ہوتا ہے مقید کے لئے اور مقید ہمیشہ مدرک بالکنہ التفصیلی ہوتا ہے اس لئے عام اور مطلق میں یہی فرق ہے کہ مطلق ہمیشہ ذاتی ہوتا ہے مقید کے لئے بخلاف عام کے نیز مطلق مقید پر حمل نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ یہ جزء خارجی ہے مقید کے لئے بخلاف عام و خاص کے جب کہ یہاں عام و خاص سے مطلق و مقید مراد ہیں تو معان مشہوران دفع ہو گئے۔

نعم تنقیح حقیقتہ عسیر جدا

مصنف کا مقصد اس عبارت سے دفع اعتراض ہے -اور یا محاکمہ ہے قائلین بداہت و نظارت علم میں۔

اعتراض کی تفصیل یہ ہے کہ ہم بداہت علم نہیں مانتے ہے اس لئے کہ علم میں اختلاف واقع ہوا ہے کما مر اور اختلاف خفاء کی وجہ سے ہوتا ہے اور

خفاء دلیل نظریت ہے نیز علم کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں کما مر اور تعریف بھی نظری کی ہوتی ہے۔

حاصل الجواب دو طریقوں کے ساتھ ہے۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ بداہتہ العلم سے مراد باعتبار مفہوم اجمالی ہے اور بلا ریب علم باعتبار مفہوم اجمالی بدیہی ہے۔رہ گیا اختلاف قوم تو وہ مفہوم تفصیلی میں ہے۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ **نعم تنقیح حقیقته ای الحقیقته التفصیله عسیر جدا۔ فلذالك اختلف فیه -**

یا مراد بداہتہ علم سے اس قول میں کہ والحق انہ الخ -بداھت باعتبار مفہوم اشتقاقی مراد ہے یعنی الحاضر عند المدرک اور بلا ریب مفہومات اشتقاقیہ سب کے سب بدیہیات ہیں اس لئے کہ یہ انتزاعیات ہیں اور انتزاعیات ذہن میں بغیر مبادی کے حاصل ہوتے ہیں اور جو چیز ذہن میں بغیر مبادی کے حاصل ہو وہ بدیہی ہوتی ہے تو لہٰذا انتزاعیات بدیہی ہونگے اور قوم کا اختلاف اس مفہوم اشتقاقی کی تعیین مصداق کے اندر ہے۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ نعم تنقیح حقیقتہ ای تعیین مصداقہ عسیر جدا یا تو اس لئے کہ مصداق ممکن نظری متعسر الاطلاع علی الذاتیات ہے۔

اور یا اختلاف عقلاء کی وجہ سے بعض کہتے ہیں کہ اس کا مصداق حصول الصورۃ ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اس کا مصداق صورۃ حاصلہ ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اس کا مصداق حالت ادراکیہ ہے وغیر ذلک ہے تقریباً اس سلسلہ میں تیرہ مذاہب مشہور ہیں۔یہ تفصیل تو علم الممکن میں ہے اور علم الواجب کا

مسئلہ تفصیل سے گزرا ہے اور یا تعین مصداق اس لئے متعسر ہے کہ مصداق واجب ہے پس اختلاف شدۃ ظہور کی وجہ سے ہے پس نزاع المتنازعین علم میں کنزاع الخفاشین فی الشمس، ہوگا۔

شمس میں لوگوں نے یہ اختلاف کیا ہے کہ کوئی کہتا ہے کہ بڑا ہے اور کوئی کہتا ہے چھوٹا ہے اور یا مراد بداہۃ العلم سے اس قول میں کہ الحق انہ الخ ہے ..... بداہت باعتبار مفہوم مصدری ہے اور بلا ریب یہ بدیہی ہے اور اختلاف منشاء میں ہے تو اس عبارت کا مطلب نعم تنقیح حقیقۃ ای منشاہ عسیر جدا۔

دوسرا طریقہ جواب کا یہ ہے کہ مراد بداہۃ العلم سے باعتبار حقیقہ و مصداق ہے اور وقوع اختلاف شدۃ وضوح کی وجہ سے ہے خلاصہ یہ ہوا کہ و الحق انہ الخ..... اور نعم تنقیح حقیقۃ الخ اس کے لئے دو معنی ہیں۔

(۱) علم باعتبار مفہوم اجمالی یا باعتبار مفہوم اشتقاقی یا باعتبار مفہوم مصدری بدیہی ہے اور نعم تنقیح حقیقۃ ای مفہومہ التفصیلی او تعین مصداقہ او منشاہ عسیر جدا۔

(۲) دوسرا یہ کہ علم اجلی البدیہیات میں سے ہے لیکن تنقیح حقیقۃ شدۃ وضوح کی وجہ سے مشکل ہے۔

اور تفصیل محاکمہ یہ ہے کہ محاکمہ جواب مذکور پر مبنی ہے کہ امام رازی بداہت علم باعتبار مفہوم اجمالی یا مفہوم اشتقاقی یا مفہوم مصدری مانتے ہیں۔

اور امام غزالی تعسر تحدید باعتبار مفہوم تفصیلی یا باعتبار تعین مصداق اور منشاء مانتا ہے۔اگر دونوں امامین کا قول ہماری تشریح کے مطابق ہو تو پھر

دونوں کا قول صحیح ہے اور اگر امام رازی بداہتہ باعتبار مفہوم تفصیلی یا تعین مصداق و منشاء مانتے ہیں۔

تو رازی کا قول غلط ہے۔

اور اگر امام غزالی نظارت باعتبار مفہوم اجمالی یا اشتقاقی یا مصدری مانتے ہیں تو غزالی کا قول غلط ہے۔

فان كان اعتقاد النسبتة خبرية فتصديق و حكم

مقصد مصنف کا اس عبارت سے تقسیم علم ہے تصور و تصدیق کی طرف کہ علم میں اگر اذعان اور اعتقاد نسبت تام خبریہ کا پیدا ہو جائے تو وہ تصدیق ہے ورنہ تصور ہے۔

آگے چل کر بدیہی اور نظری کی طرف تقسیم کرے گا یہ تقسیم تصور اور تصدیق کی طرف ہے۔ آگے تقسیم تصور و تصدیق میں بدیہی و نظری کی طرف ہے اور چونکہ تقسیم الی المقسم مقدم ہوتا ہے تقسیم الی الاقسام سے اس لئے علم میں تقسیم الی التصور والتصدیق کو مقدم کر لیا۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ کان کی ضمیر یا تو مطلق علم کی طرف راجع ہوگا یا علم حصولی کی طرف اول تو اس لئے صحیح نہیں کہ اس میں ادوات حصر ہیں جو دال ہے انحصار مقسم فی الاقسام پر حالانکہ یہاں حصر نہیں ہے۔ اس لئے کہ مطلق علم حضوری اور حصولی دونوں کے لئے شامل ہے اور تصور و تصدیق فقط علم حصولی کے اقسام ہیں۔

دوسرا احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ مستلزم ہے تدافع بین قولی المصنف کے لئے اس لئے کہ علم حصولی عبارت ہے ''حصول صورة الشئی فی العقل'' سے اور حصول معنی مصدری ہے اور افراد معنی مصدری حصص ہوتے ہیں اور حصص متحد بالذات اور متغایر بالاعتبار ہوتے ہیں اس لئے کہ حصہ اس کو کہتے ہیں کہ کلی مقید کیا جائے ایک قید کے ساتھ کہ مقید داخل فی العنوان ہو فقط اور قید خارج ہو کو جو د زید مثلاً لہٰذا تصور و تصدیق متحد بالذات ہو گئے حالانکہ مابعد میں مصنف نے تصریح کی ہے کہ ''وھما نوعان متبائنان من الادراک''۔

جواب یہ ہے کہ ضمیر یا تو مطلق علم کی طرف راجع ہے اور مطلق علم مطلق شئی ہے لہٰذا یہ مقسم باعتبار ایک قسم کے ہے۔ جو علم حصولی ہے اور اس اعتبار سے یہ اقسام میں منحصر ہے اور یا ضمیر راجع ہے علم حصولی کی طرف اور تدافع اس لئے نہیں ہے کہ تصور اور تصدیق حصول الصورة کے افراد نہیں ہے اس لئے کہ حصول الصورة بمعنی الصورة الحاصلہ ہے اور یا مراد حصول الصورة سے حالت ادراکیہ ہے آگے آنے والی عبارة اس پر دال ہے کہ **فتلك الحالته تنقسم الى التصور و التصديق**۔

دوسرا اعتراض یہاں یہ وارد ہوتا ہے کہ یہاں مصنف نے متعلق تصدیق کو نسبة قرار دیا اور مبحث تصدیقات میں متعلق تصدیق مفہوم اجمالی للقضیة مانا ہے وماھذا الا تعارض۔

جواب یہ ہے کہ یہاں کلام مبنی ہے علی رای المشہورین اور حث

تصدیقات میں اپنی تحقیق پر مبنی ہے۔

پھر سمجھنا چاہئے کہ اس مذکورہ عبارۃ میں مصنف نے حکماء کے مسلک کو اختیار کیا ہے' اور امام رازی کے مسلک کو ترک کیا ہے جو تصدیق کی ترکیب کے قائل ہے۔

پھر حکماء کے دو فریقین ہیں ایک محققین دوسرا مشہورین۔ محققین کا مذہب یہ ہے کہ تصدیق عبارت ہے نفس اذعان سے اور مشہورین کا مذہب یہ ہے کہ تصدیق عبارت ہے صورۃ النسبۃ مکیفہ بکیفۃ الاذعان سے مصنف نے لفظ حکم بڑھا کر محققین کے مذہب کی طرف اشارہ فرمایا اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تصدیق میں تین مذاہب ہیں۔

اول مذہب امام رازی کا ہے وہ یہ ہے کہ تصدیق عبارۃ ہے تصورات ثلاثۃ یعنی تصور موضوع والمحمول والنسبۃ مع الحکم سے معیت حکم یا بطریق شرطیہ ہے اور یا بطریق شطریۃ ہے (یعنی جزائیۃ) اگر حکم بمعنی اذعان ہو تو پھر جزء ہے اور تصدیق کے چار اجزاء ہیں اور اگر حکم بمعنی انتساب امر ہو تو پھر شرط ہے اور تصدیق کے تین اجزاء ہیں۔ دوسرا مذہب مشہورین حکماء کا ہے وہ یہ ہے کہ تصدیق عبارۃ ہے صورۃ نسبتیہ سے جو متکیف ہو بالکیفیۃ الاذعانیۃ اور تیسرا محققین حکماء کا مذہب ہے کہ تصدیق عبارۃ ہے نفس اذعان سے۔

مصنف نے حکماء کا مذہب اختیار کیا کہ تصدیق کو نفس اعتقاد سے عبارۃ مانا اور پھر حکم ذکر کر کے محققین کے مذہب کی طرف اشارہ کیا۔

مصنف نے حکماء کے مسلک کو اختیار کیا اور امام رازی کے مسلک کو چھوڑ دیا اس لئے کہ امام کا مذہب مورد اعتراض ہے وہ یہ کہ یہ اجزاء تصدیق کے لئے ذہنیہ بھی نہیں ہو سکتے اور خارجیہ بھی نہیں ہو سکتے ذھنیہ تو اس لئے نہیں ہو سکتے کہ اجزاء ذہنیہ جعل و وجود و تقرر میں متحد ہوتے ہیں اور ایک دوسرے پر حمل ہوتے ہیں اور مانحن فیہ میں اتحاد منتفی ہے اس لئے کہ موضوع غالبًا مقولہ جوہر سے ہوتا ہے اور محمول عرض کے مختلف مقولات سے آتا ہے۔

اور نسبت دائماً مقولہ اضافت سے ہوتی ہے نیز صورت محمول و موضوع کا حمل صورت نسبتہ پر نہیں ہوتی و کذا بالعکس تو معلوم ہوا کہ اجزاء ذہنیہ نہیں ہو سکتے۔

اور اجزاء خارجیہ اس لئے نہیں ہے اجزاء خارجیہ میں ترکیب حقیقی تب آتی ہے۔

جب اجزاء میں افتقار ہو اور یہاں افتقار نہیں ہے اس لئے کہ تصور موضوع تصور محمول کی طرف مفتقر نہیں ہے و کذا بالعکس۔ تو ایسے اجزاء سے ترکیب اعتباری حاصل ہوتی ہے تو تصدیق اعتباری ہو جائے گا' حالانکہ تصدیق پر فوز دارین مبنی ہے۔

معلوم ہوا کہ تصدیق مرکب نہیں ہے بلکہ بسیط ہے اس لئے امام رازی کے مذہب کو ترک کیا۔

اس کے بعد سمجھنا چاہئے کہ تصدیق محققین میں (جو نفس ادغان سے

عبارت ہے) اختلاف ہے کہ آیا یہ بھی تصور کی طرح ہے علم ہے یا کہ نہیں ایک قول یہ ہے کہ تصدیق علم ہے- دوسرا قول یہ ہے کہ تصدیق لواحقات علم میں سے ہے یعنی علم کے بعد جو کیفیت پیدا ہوتی ہے وہ تصدیق ہے جیسے سرور و غموم جو کہ علم کے بعد حاصل ہوتے ہیں-

حق بات یہ ہے کہ تصدیق علم ہے اس لئے کے اصل انکشاف تصدیق پر مرتب ہوتا ہے' صورت کے ساتھ انکشاف ہوتا ہے' لیکن صورت علم حقیقی نہیں ہے بلکہ علم مجازی ہے حالت ادراکی کے خلط سے علم بنا ہے کما سیاتی-

اس کے بعد لفظ حکم اصطلاح منطقین میں پانچ معانی پر اطلاق ہوتا ہے- (۱) بمعنی نسبت' (۲) بمعنی اذعان' (۳) بمعنی محکوم بہ' (۴) بمعنی انتساب امر الی امر آخر ایجاباً اوسلباً' (۵) بمعنی مجموع القضیہ- مانحن فیہ میں بمعنی اذعان ہے کما ھو الظاہر-

پھر تصدیق کے چار اقسام ہیں- (۱) ظن' (۲) تقلید' (۳) یقین' (۴) جہل مرکب وجہ حصر یہ ہے کہ تصدیق اعتقاد اور اذعان کو کہتے ہیں- یہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا جازم ہوگا' یعنی جانب مقابل کا احتمال مرجوح نہیں ہوگا یا غیر جازم ہوگا یعنی جانب مقابل کا احتمال مرجوح ہوگا ثانی ظن ہے-

اول دو حال سے خالی نہیں یا ثابت ہوگا یعنی تشکیک مشکک سے زائل نہیں ہوگا اور یا غیر ثابت ہوگا ثانی تقلید ہے پھر تقلید کے دو قسمیں ہیں اگر واقع کے مطابق ہو تو تقلید مصیب ورنہ تقلید مخطی-

اول دو حال سے خالی نہیں یا واقع کے مطابق ہو گا یا نہیں اول یقین، ثانی جہل مرکب - کیا خوب فرمایا ہے کسی قائل نے کہ

آنکس کہ نداند وبداند کہ نہ داند۔آن نیز خر خویش بمنزل برساند

وآنکس کہ نداند و نداند دراں نداند۔ در جہل مرکب ابد الدھر بماند

والا تصور ساذج اگر اعتقاد نسبت خبری پر نہ ہو کہ وہاں نسبۃ ہی نہ ہو جیسے تصور مفردات -

یا نسبت تامہ ہو لیکن خبریہ نہ ہو بلکہ انشائیہ پر ہو یا نسبت تامہ نہ ہو بلکہ ناقصہ ہو جیسے اضافی و توصیفی وغیرہ یا نسبت تامہ خبریہ ہو لیکن اعتقاد واذعان نہ ہو بلکہ ادراک نسبت علی وجہ الانکار ہو یا علی وجہ المساوات ہو بین الطرفین یا ادراک جانب المرجوح ہوں تو وہ تصور ساذج ہے یعنی سادہ - پھر سمجھنا چاہئے کہ تصور کے سات اقسام ہیں - تین مفردات سے متعلق ہیں اور چار نسبت تامہ خبریہ سے - پہلے تین احساس توہم تعقل ہے اس لئے کہ یہ ادراک المحسوس ہو گا یا امر ماخوذ من المحسوس ہو گا یا ادراک امر معقول ہو گا - اول احساس، ثانی، توہم، ثالث تعقل ہے -

باقی چار شک تخیل وھم انکار ہیں اس لئے کہ جب ادراک نسبت علی وجہ الاذعان نہ ہو تو پھر ادراک نسبت یا علی وجہ التساوی ہو گا -

یا ادراک لجانب المرجوح ہو گا ثانی وھم ہے اول دو حال سے خالی نہیں - یا اس میں لحاظ مطابقتہ و عدم مطابقتہ ہو گا یا نہیں اول شک ثانی تخیل ہے یا ادراک نسبۃ علی وجہ الانکار ہو گا تو وہ انکار ہے -

وهما نوعان متباينان من الادراک ضرورة مصنف کا ایک مقصد اس عبارت سے شک آتی کے ـــــ تین مقدمات میں سے ایک مقدمہ کو بیان کرنا ہے اور دوسرا مقصد متاخرین کی دعاوی ثلاثہ میں سے دعوای اول کی تردید ہے متاخرین کا پہلا دعوای یہ ہے کہ تصور و تصدیق متحدان بالذات ہیں اس قول میں مصنف نے اس دعویٰ پر رد کیا ہے- دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ تصور و تصدیق متغایران حسب المتعلق ہے اس پر رد بعد والا قول یعنی نعم لا حجر فی التصور فیتعلق بکل شئی کے ساتھ کیا ہے-

تیسرا دعویٰ یہ ہے کہ اجزاء قضیہ چار ہیں اس پر رد مصنف نے تصدیقات میں اس قول کے ساتھ کیا کہ ثم القضیہ انما تتم بامور ثلاثۃ متاخرین نے اپنے دعویٰ اولی پر دلیل یہ قائم کی ہے کہ تصور و تصدیق معنی مصدری یعنی حصول الصورۃ کے افراد ہیں اور معنی مصدری کے افراد حصص ہوتے ہیں اور حصص متحد بالذات اور مغائر بالاعتبار ہوتے ہیں اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہاں حصول الصورۃ بمعنی الصورۃ الحاصلۃ ہے' یا بمعنی حالت ادراکیہ ہے کما مر' تصور و تصدیق کے تباین نوعی پر دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے لوازم متباینہ ہے اس لئے کہ ماہیۃ التصور کے ساتھ عموم المتعلق لازم ہے اور ماہیۃ التصدیق کے ساتھ خصوص المتعلق لازم ہیں اور خصوص و عموم متباینان ہے اور تباین لازم مستلزم ہے تباین ملزومات کے لئے' اس لئے کہ اگر لوازم متباین ہو جائیں اور ملزومات میں تباین نہ آجائے تو ملزومات کا جمع ہونا ممکن ہو جائیں گے تو لوازم دو حال سے

خالی نہیں ہونگے یا موجود ہونگے ملزومات کے ساتھ تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور یا موجود نہیں ہوں گے تو وجود ملزومات بدون اللوازم آئے گا جو کہ خلاف المفروض ہے۔

اس کے بعد یہاں سب سے پہلا اعتراض یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تصور و تصدیق متباینین ہیں بلکہ متحدان بالذات ہیں اس لئے کہ ان کے لئے لازم واحد ہے' یعنی دونوں کے ساتھ انکشاف لازم ہے اور اتحاد اللوازم مستلزم ہے اتحاد الملزومات کے لئے جیسے کہ تباین اللوازم مستلزم ہے تباین الملزومات کے لئے۔

جواب یہ ہے کہ اتحاد اللوازم اتحاد الملزومات کے لئے مستلزم نہیں ہوتا ہے جیسے شمس و نار کا لازم یعنی حرارۃ ایک ہے حالانکہ ملزومات متباین ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ملزوم خاص ہے اور لازم عام ہے اور اتحاد عام اتحاد خاص کے لئے مستلزم نہیں ہوتا ہے اور تباین خاص تباین عام کے لئے مستلزم نہیں ہوتا ہے۔ اتحاد لازم اتحاد ملزوم کے لئے مستلزم نہیں ہوتا اور تباین ملزوم تباین لازم کے لئے مستلزم نہیں ہوتا بلکہ تباین العام مستلزم ہوتا ہے تباین خاص کے لئے۔ اس لئے تباین لازم مستلزم ہوگا تباین ملزوم کے لئے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ذکر متباینین بعد النوعین مستدرک ہے اس لئے کہ نوعین متباینین ہی ہوتے ہیں۔

پہلا جواب: اس اعتراض کا یہ ہے کہ متبائنین سے مراد تباین فی الحمل ہے تو استدراک نہیں آئے گا' اس لئے کہ نوعین کبھی کبھی متباینین فی الحمل نہیں

ہوتے ہیں جیسے کاتب وضاحک - یہ دونوں متباینین بحسب الذات ہیں اور حمل میں متباینین نہیں ہیں-

دوسرا جواب: یہ ہے کہ متباینان نوعان کے لئے صفت کاشفہ ہے' لہذا مستدرک نہیں ہے- لیکن اس جواب پر اشکال ہے کہ ایراد صفت کاشفہ کسی غرض وفائدہ کے لئے ہوتا ہے- یہاں کیا فائدہ ہے-

جواب یہ ہے کہ یہاں غرض دفع اعتراض ہے- اعتراض یہ ہے کہ اطلاق نوعین تصور اور تصدیق پر غیر صحیح ہے اس لئے کہ یہ دونوں جنسین ہیں وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کے تحت انواع ہیں- تصور کے تحت سات انواع ہیں اور تصدیق کے تحت چار انواع ہیں کمامر' تو تصور اور تصدیق جنسین ہو گئے نہ کہ نوعین-

مصنف نے متباینان کے ساتھ جواب دیا- حاصل جواب یہ ہے کہ مراد نوعان سے متباینان ہیں' البتہ یہ اعتراض پہلے جواب کی صورت میں باقی رہے گا تو اس کا جواب پھر یہ ہے کہ: نوعان سے مراد نوع اضافی ہے یعنی کل کلی مندرج تحت کل آخر' اور یہ جنس کے لئے بھی شامل ہے جیسا کہ نوع کے لئے شامل ہے-

پھر سمجھنا چاہئے کہ من الادراک یا تو نوعان کے ساتھ متعلق ہے یا متباینان کے ساتھ - پہلی تقدیر پر ان لوگوں پر رد ہے' جنھوں نے تصور کو ادراک اور تصدیق کو لواحق ادراک قرار دیا ہے- حاصل رد یہ ہے کہ تصور اور تصدیق دونوں نوعین من الادراک ہیں-

اور دوسری تقدیر پر ان لوگوں کے مذہب کے اختیار کی طرف اشارہ ہے جو تصدیق کو لواحق ادراک میں سے مانتے ہیں۔ اس لئے کہ کلمہ من لام اجلیہ کے معنی میں ہوگا۔

حاصل معنی یہ ہے کہ تصور و تصدیق متباینین لاجل الادراک ہیں۔ ای لاجل ان التصور ادراک والتصدیق من لواحق الادراک۔

قولہ نعم لاحجر فی التصور فیتعلق بکل شئی۔

مصنف کا اس عبارت سے ایک مقصد رد ہے متاخرین کے دعوی ثانیہ پر کہ تصور و تصدیق متغایرین بحسب المتعلق ہیں' اس لئے کہ متحد بالذات ہیں۔ اگر تغایر حسب التعلق نہ آجائے تو اتحاد بحتہ آئے گا۔

حاصل رد یہ ہے کہ لاحجر فی التصور فیتعلق بکل شئی اور بعض اشیاء میں سے متعلق تصدیق ہے تو تصور اُسکے ساتھ بھی متعلق ہوگا۔

اور لزوم اتحاد بحتہ ممنوع ہے اس لئے کہ تصور و تصدیق میں اتحاد ذاتی نہیں ہے کما مر غیر مرۃ۔

دوسرا مقصد: بیان مقدمہ ثانی ہے شک آتی کے لئے اس لئے کہ وہ مبنی ہے تین یا چار مقدمات پر کما سیجئی۔

تیسرا مقصد: دفع الاعتراضین ہے۔ حاصل اعتراض اول یہ ہے کہ مراد متباینان سے نوعان متباینان میں۔ تباین باعتبار متعلق ہوگا ورنہ تو ذکر متباینان مستدرک ہو جائے گا تو اب نسبت قبل تعلق التصدیق معلوم ہوگی یا مجہول' اگر مجہول ہو تو اس سے انعقاد قضیہ صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ اجزاء قضیہ

معلومات ثلاثہ ہیں اور نسبت جب مجہول ہوئی تو قضیہ کا جزنہ ہوئی۔

اور اگر معلوم ہو تو پھر علم حضوری کا معلوم ہوگئی یا حصولی کا۔ علم حضوری کا معلوم تو اس لئے نہیں ہو سکتا کہ علائق ثلاثہ میں سے کوئی علاقہ موجود نہیں ہے جو علم حضوری کے لئے ضروری ہے۔

اور علم حصولی کا معلوم اس لئے نہیں ہو سکتا کہ تصدیق کا معلوم تو نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہم نے قبل تعلق التصدیق فرض کیا ہے۔

اور علم تصور کا معلوم اس لئے نہیں بن سکتا کہ تصور اور تصدیق میں باعتبار متعلق کے تباین ہے اور نسبت متعلق تصدیق ہے تو متعلق تصور نہیں بن سکتا۔ مصنف نے نعم الخ کے ساتھ یہ اعتراض دفع کیا ہے۔ حاصل دفع یہ ہے کہ متباینان سے تباین باعتبار متعلق مراد نہیں ہے' بلکہ تباین باعتبار الحمل مراد ہے یا متباینان کا ذکر بطور صفتہ کاشفہ ہے کمامر۔ اس لئے کہ تصور ہر چیز کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے اور بعض اشیاء میں سے نسبت ہے تو نسبت کے ساتھ بھی متعلق ہو گا۔

دوسرے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ذکر متباینان بعد النوعین تاکید کے لئے ہو گا ورنہ تو ذکر مستدرک ہو جائے گا اور جب تاکید کے لئے ہو تو معنی یہ ہو گا کہ تصور اور تصدیق متباینان ہے انتہائی تباین کے ساتھ کہ احد ھما آخر کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا تو اب لفظ تصدیق مصنف کے اس قول میں کہ فتصدیق و حکم مجہول ہو گا یا معلوم۔ اگر مجہول ہو تو حکم بالمجہول المطلق لازم آتا ہے اور وہ باطل ہے اور اگر معلوم ہو تو عدم علائق ثلاثہ کی وجہ سے علم

حضوری کا معلوم نہیں ہو سکتا۔

اور تصدیق کا معلوم تو اس لئے نہیں کہ مفرد ہے' اور تصدیق مفردات کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی۔

اور تصور کا معلوم اس لئے نہیں کہ مصنف کے اس قول مذکور کی وجہ سے کہ تصور و تصدیق میں سے احدھما آخر کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا۔

مصنف نے نعم کے ساتھ جواب دیا ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ تصور ہر چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور بعض اشیاء میں سے تصدیق ہے تو تصدیق کے ساتھ بھی متعلق ہوگا اور ذکر متبائنین تاکید کے لئے نہیں ہے بلکہ تباین فی الحمل کے لئے ہے یا صفتہ کاشفہ ہے کمامر پھر سمجھنا چاہئے کہ مصنف کے اس قول کا مطلب کہ لاحجر الخ یہ ہے کہ مطلق طبعتہ تصور ساذج میں منع نہیں ہے متعلق ہوتا ہے باعتبار مصداق ہر چیز کے مفہوم کے ساتھ ببعض الاعتبارات لابکل الاعتبارات ساذج کے ساتھ مقید کر کے اشارہ ہے کہ الف لام عہد کے لئے ہے اور معہود تصور ساذج ہے جو تصدیق کا قسیم ہے نہ کہ وہ تصور جو علم کا مرادف ہے اور العلم التصور میں مذکور ہے۔

اور مطلق طبعیۃ تصور کے ساتھ مقید کیا دفع اعتراض کے لئے وہ یہ کہ توہم ہو سکتا تھا کہ مراد تصور سے تصور مطلق ہوگا جو شئی مطلق ہے' تو پھر فیتعلق بکل شئی کہنا صحیح نہ ہوگا' اس لئے کہ شئی مطلق پر احکام خصوص جاری نہیں ہوتے بلکہ حکم جمیع افراد جاری ہوتا ہے تو پھر معنی یہ ہوگا کہ تصور باعتبار جمیع افراد ہر شئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور بعض اشیاء میں سے

اللہ تعالیٰ ہے اور تصور کے بعض افراد میں سے تصور بالکنہ وبکنہہ ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا نیز لایتصور میں تصور بالکنہ وبکنہہ کی نفی باری تعالیٰ سے ہو چکی ہے تو دونوں قولین میں تعارض آئے گا۔

حاصل دفع یہ ہے کہ مراد تصور سے مرتبۃ مطلق الشئی ہے نہ کہ شئی مطلق اور مطلق شئی پر احکام خصوص جاری ہوتے ہیں تو تصور بالوجہ وبوجہہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ متعلق ہو گا۔ نیز ماسبق میں تصور بالوجہ وبوجہہ کی نفی نہیں ہوئی تو تعارض نہیں آئے گا اور بقید مصداق اس لئے مقید کیا کہ تصور باعتبار مفہوم معلوم ہے اور تعلق صفت علم ہے نہ کہ صفت معلوم کے۔

اور مفہوم کل شئی اس لئے مراد لیا کہ بعض مصداقات میں سے مصداق التصور اور مصداق التصدیق ہے' حالانکہ وہ علم حضوری کا معلوم ہے تو تصور کا متعلق نہیں بن سکتا' اس لئے کہ تصور علم حصولی ہے اور بعض اعتبارات کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ مطلق التصور الساذج کی پانچ قسمیں ہیں یعنی پانچ اعتبارات ہیں۔ (۱) تصور مقید بالحکم' (۲) مقید باعتبار مقارنۃ الحکم' (۳) مقید بعدم الحکم' (۴) مقید بعدم اعتبار الحکم' (۵) مقید باعتبار عدم الحکم اور چھٹا قسم جو مقسم کے درجہ میں ہے وہ مطلق طبعیۃ التصور الساذج ہے۔

پہلی دو قسمیں ہر چیز کے ساتھ تب متعلق ہوتے ہیں جب اجزاء قضیہ مذعنہ ہو لیکن اگر اجزاء قضیہ کاذبہ غیر مذعنہ واقع ہو یا حالت افراد میں ہو تو

پھر ہر چیز کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے۔ اس لئے کہ یہ دونوں حکم کے ساتھ مقید ہے اور قضیہ غیر مذعنہ اور مفرد میں عدم الحکم ہے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔

اور آخری تین قسمیں ہر شئی کے ساتھ تب متعلق ہوتے ہیں جب اجزاء قضیہ کاذبہ غیر مذعنۃ ہو یا اجزاء قضیہ نہ ہو بلکہ حالتہ افراد میں ہو لیکن اگر اجزاء قضیہ مذعنہ ہو تو پھر ہر شئی کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا اس لئے کہ قضیہ مذعنہ میں حکم ہے اور ان تینوں میں عدم حکم ہے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا ان میں باہمی فرق یہ ہے کہ دوسرا پہلے والے سے اعم ہے اور تیسرا اخص ہے رابع سے اور اعم ہے خامس سے اور رابع بھی اعم ہے خامس سے اور مطلق طبعیۃ تصور ساذج ہر چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے حتیٰ کہ مغنہ ونقیضہ چاہے حالتہ افراد میں ہو یا جزو ہو قضیہ صادقہ سے یا قضیہ کاذبہ سے۔

قولہ ھہنا: یعنی مقام تباین نوعی بین التصور والتصدیق میں شک مشہور یعنی اعتراض مشہور ہے' اعتراض چونکہ سبب بنتا ہے شک کے لئے اس وجہ سے اس کو شک کہا ہے یہ من قبیل تسمیۃ المسبب باسم السبب ہے۔ وھو ان العلم و المعلوم متحدان بالذات: یہ تیسرا مقدمہ ہے مقدمات شک میں سے' اس مقدمہ کو مصنف نے عنوان شک کے تحت ذکر کیا ہے خلاف باقی دو مقدموں کے کہ اس کو پہلے ذکر کیا ہے اس لئے کہ یہ تینوں مقدمات علۃ تام ہے شک کے لئے' اور یہ مقدمہ ثالث جزء اخیر ہے علۃ تام کا اور جزاخیر علت تام کا

علت موجبہ ہوتا ہے جس سے معلول کا تخلف ممتنع ہوتا ہے-

لیکن اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ان مقدمات میں سے ہر ایک مقدمہ علت موجبہ بن سکتا ہے تو اس تیسرے مقدمہ کو کیوں علت موجبہ کے ساتھ خاص کیا-

جواب یہ ہے کہ یہ تیسرا فقط شک کا مقدمہ ہے اور کوئی فائدہ اس میں نہیں ہے- بخلاف پہلے دو مقدموں کے کہ اس میں اور بھی اغراض ہیں مقدمہ شک بننے کے علاوہ، یہی فرق ہے-

پھر جاننا چاہئے کہ یہ شک تین مقدمات پر مبنی ہے اگر تصدیق سے اذا تصورنا التصدیق میں نفس تصدیق مراد ہو- پہلا مقدمہ یہ ہے کہ تصور و تصدیق نوعین متبائنین ہیں دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ :التصور یتعلق بکل شئی- تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ان العلم والمعلوم متحدان بالذات اور یا شک چار مقدمات پر مبنی ہے کہ اگر تصدیق سے مصدق بہ مراد ہو تو تین تو وہی ہیں-چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ متحد المتحد متحد حاصل الشک پہلی تقدیر پر یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تصور و تصدیق نوعین متباینین ہیں ورنہ اتحاد ذاتی لازم آئے گا علی تقدیر التباین الذاتی والتالی باطل لانہ خلف فالمقدم مثلہ وجہ ملازمہ-یہ قول ہے کہ فاذا تصورنا التصدیق، بحکم مقدمہ ثانیہ یعنی لا حجر فی التصور فیتعلق بکل شئی، اس لئے کہ بعض اشیاء میں سے تصدیق بھی ہے،فھما واحد، یعنی تصور و تصدیق میں اتحاد آئے گا بحکم مقدمہ ثالثہ کہ ان العلم والمعلوم متحدان بالذات-

وقد قلتم :انهما متخالفان حقيقته' بحكم مقدمه اولى-

اور دوسرے تقدیر یعنی کہ تصدیق سے مصدق بہ مراد ہو حاصل شک یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تصور اور تصدیق میں تبائن ذاتی ہے ورنہ لازم آئے گا اتحاد ذاتی علی تقدیر تبائن ذاتی والتالی باطل لانہ خلف فالمقدم مثلہ وجہ الملازمہ اذا تصورنا التصدیق ای المصدق بہ بحکم المقدمتہ الثانیہ تو تصور و مصدق بہ متحد ہو جائیں گے- بحکم مقدمہ ثالثہ اور مصدق بہ متحد ہے تصدیق کے ساتھ بحکم مقدمہ ثالثہ ایضا۔فھما واحد یعنی تصور و تصدیق بھی متحد ہو جائیں گے بحکم مقدمہ رابعہ کے متحد المتحد متحد حالانکہ آپ دونوں کو متبائن کہتے ہے بحکم مقدمہ اولی اور یہ خلاف المفروض ہے-

ھما کے اندر ضمیر دونوں تقدیرین پر تصور و تصدیق کی طرف راجع ہے اور مصدق بہ کی طرف راجع نہیں ہے ورنہ خلف نہیں آئے گا- یہ شک فاضل استرابادی کی طرف سے قدماء مناطقہ پر وارد ہوا ہے-

قولہ وحلہ حل سے مراد جواب ہے اشارہ ہے کہ اعتراض عقدہ کی طرح ہے اور جواب اس کا حل ہے- جیسا کہ حل سبب بنتا ہے اظہار مافی العقدہ کے لئے اس طرح جواب سبب بنتا ہے اظہار حق کے لئے-

قولہ علے ما تفردت بہ اس پر اعتراض وارد ہے کہ دعوی تفرد غیر صحیح ہے اس لئے کہ علامہ قوشجی اور سید ہروی بھی اس حل کے قائل ہیں-

اس اعتراض کا ایک جواب یہ ہے کہ یہاں با مقصور علیہ پر داخل ہے معنی یہ ہے کہ میرے پاس اس شک کا دوسرا جواب نہیں ہے اور یہ مطلب نہیں

ہے کہ میرے علاوہ کسی اور نے یہ جواب نہیں دیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ دعویٰ تفرد بالنسبۃ الی جمیع الامور ہے یعنی جمیع مقدمات مذکورہ فی الحل کی ہے کما سیاتی تفصیلہ تیسرا جواب یہ ہے کہ دعوای تفرد قبل العلم علی جواب القوشجی والھروی ہے وھذا احسن الاجوبۃ قولہ ان العلم فی مسئلۃ الاتحاد بمعنی الصورۃ العلمیۃ یہ حل کا پہلا مقدمہ ہے اگر تصدیق سے نفس تصدیق مراد ہو تو حل مبنی ہے چار مقدمات پر (۱) العلم فی مسئلۃ الاتحاد بمعنی الصورۃ العلمیۃ، (۲) علم حقیقۃ حالۃ ادراکیۃ ہے، (۳) منقسم تصور و تصدیق کی طرف حقیقۃ حالۃ ادراکیۃ ہے، (۴) مراد ادراک سے اس قول میں کہ وھما نوعان متباینان من الادراک حالۃ ادراکیہ ہے صورۃ علمیۃ نہیں ہے اور اگر تصدیق سے مصدق بہ مراد ہو تو پھر حل مبنی ہے پانچ مقدمات پر چار تو یہی مذکور ہیں۔

اور پانچواں یہ ہے کہ عروض شیئین ایک شئی کو ان دونوں شیئین میں اتحاد کے لئے مستلزم نہیں ہے، مصنف نے اس مقدمہ کو فتفا تھما کتفاوۃ النوم و الیقظۃ الخ سے بیان کیا ہے یہ سب مقدمات حل میں دخیل ہیں۔

حاصل حل: تقدیر اول پر یہ ہے کہ معترض کا مراد "التصور و التصدیق" سے اس قول میں کہ فاذا تصورنا التصدیق ہے، یا تو وہ تصور و تصدیق ہوں گے جو صورۃ علمیہ کے افراد ہے اور یا حالۃ ادراکیہ کے افراد ہوں گے بنابر اول ہم مانتے ہیں یہ قول کہ فاذا تصورنا التصدیق بحکم مقدمہ ثانیہ، نیز یہ قول بھی مانتے ہیں کہ فھما واحد بحکم مقدمہ ثالثہ، لیکن یہ نہیں

مانتے کہ وقد قلتم انھما متخالفان حقیقتہ' اس لئے کہ متخالفین حقیقتہ - وہ تصور و تصدیق ہیں جو حالتہ ادراکیہ کے افراد ہیں نہ کہ افراد صورۃ علمیہ' اور بنابر تقدیر ثانی ہم مانتے ہیں یہ قول کہ فاذا تصورنا التصدیق بحکم مقدمہ ثانیہ' لیکن یہ قول نہیں مانتے کہ فھما واحد' اس لئے کہ متحد معلوم کے ساتھ وہ علم ہے جو صورۃ علمیہ کے معنی پر ہو' نہ وہ جو حالتہ ادراکیہ کے معنی پر ہو-

اور حاصل حل تقدیر ثانی پر یہ ہے کہ مراد تصور و تصدیق سے اگر صورۃ علمیہ کے افراد ہوں تو ہم یہ قول مانتے ہیں کہ اذا تصورنا المصدق بہ' نیز التصور والمصدق بہ واحد یہ بھی ہم مانتے ہیں اور یہ بھی مانتے ہیں کہ مصدق بہ متحد ہے تصدیق کے ساتھ' اور متحد المتحد متحد بھی مانتے ہیں' لیکن یہ قول کہ و قلتم انھما متخالفان حقیقتہ ہم نہیں مانتے تو اتحاد علی تقدیر تباین نہیں آئے گا' اور اگر تصور و تصدیق سے حالتہ ادراکیہ کے افراد مراد ہوں تو پھر ہم نہیں مانتے کہ تصور متحد ہے مصدق بہ کے ساتھ' اور یہ بھی نہیں مانتے کہ مصدق بہ متحد ہے تصدیق کے ساتھ' اس لئے کہ اتحاد معلوم اور علم میں' علم بمعنی صورۃ علمیہ کے ہے نہ کہ بمعنی حالتہ ادراکیہ-

پھر متن کے الفاظ فتفاد تھما کتفادۃ النوم الخ سے معلوم ہوتا ہے کہ حل مذکور مصدق بہ کے طریق پر ہے نہ کہ تصدیق کے طریق پر' اس لئے کہ مصنف نے تصدیق کے تقدیر پر حاشیہ میں دوسرا جواب دیا ہے-

قولہ فانھا من حیث الحصول فی الذھن معلوم و من حیث القیام بہ علم اس عبارت سے ایک مقصد تو صورۃ علمیہ کا معلوم کے ساتھ اتحاد پر دلیل

قائم کرنا ہے اور دوسرا مقصد دفع الاعتراض ہے۔

تفصیل دلیل یہ ہے کہ علم بمعنی صورۃ علمیہ اور معلوم شئی واحد ہے' فرق اعتباری ہے اس لئے کہ یہی صورۃ جب تک مرتبہ من حیث ھی ھی میں ہوتا ہے تو معلوم ہے اور جب مرتبہ قیام میں جاتا ہے تو علم ہے تو ذات کے لحاظ سے دونوں متحد ہیں مرتبہ میں فرق ہے۔

اور اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ہم علم اور معلوم میں اتحاد نہیں مانتے اس لئے کہ ممکن ہے کہ علم وجہ ہو معلوم کے لئے اور وجہ ذی الوجہ سے مغائر ہوتا ہے تو اتحاد کیسے آسکتا ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ معلوم سے مراد معلوم بالذات ہے جو مرتبہ من حیث ھی میں ہوتا ہے یہ اس لئے معلوم بالذات ہے کہ اس کے انتفاء سے علم منتفی ہوتا ہے اور یہی معلوم بالذات کی دلیل ہے بخلاف معلوم خارجی کے کہ وہ معلوم بالعرض ہے اس لئے کہ اس کے انتفاء سے علم منتفی نہیں ہوتا اور مرتبہ من حیث ھی علم کے ساتھ یعنی مرتبہ من حیث القیام کے ساتھ متحد ہے ذاتاً کما مر۔

لیکن پھر اشکال یہ ہوتا ہے کہ حصول فی الذہن نہیں ہے مگر قیام بالذہن' اس لئے کہ جو چیز حاصل فی الذہن ہوتی ہے تو وہ قائم بالذہن ہوتی ہے تو پھر علم اور معلوم میں اتحاد ختم آیا اس لئے کہ یہی صورۃ علم بھی ہے اور معلوم بھی۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ صورۃ معلوم ہے علم حصولی کا اور جب ذہن کے ساتھ قائم ہوا تو نفس کے لئے صفت انضمامی بنا اور نفس کا علم اپنی ذات اور صفات پر حضوری ہوتا ہے' تو یہ معلوم ہو جائے گا علم حضوری کا' تو

لازم آئے گا کہ معلوم علم حصولی علم حضوری بن جائے وھو باطل نیز توارد علتین مستقلتین معلول واحد پر لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

جواب یہ ہے کہ من حیث الحصول فی الذہن مناطقہ کی اصطلاح میں مرتبہ من حیث ھی ھی سے عبارت ہے۔

ذہن میں جو چیز حاصل ہوتی ہے اور عوارض خارجیہ اس سے منقطع ہو جائے اور اب تک عوارض ذہنیہ خلط نہ ہو تو اس کو مرتبہ من حیث ھی کہا جاتا ہے اور جب عوارض ذہنیہ خلط ہو جائیں تو مرتبہ من حیث القیام ہے' یہ مرتبہ من حیث ھی بقول ملا حسن عالم برزخ ہے وجود خارجی اور وجود ذہنی یعنی مرتبہ قیام کے درمیان' تو مرتبہ من حیث ھی اور مرتبہ قیام میں فرق واضح ہوا فلا یرد ما یرد۔

پھر جاننا چاہئے کہ لفظ ''حیث'' مکان اور زمان کے لئے وضع ہے اور مناطقہ کی اصطلاح میں تین قسم پر ہے (۱) اطلاقیہ' (۲) تعلیلیہ' (۳) تقییدیہ۔

اطلاقیہ اس کو کہتے ہیں کہ مابعد و ماقبل حیث میں اتحاد ہو اور مقصود اس سے قصر حکم ہو نفس ذات پر' جیسے الانسان من حیث انہ انسان نوع اور تعلیلیہ اس کو کہتے ہیں کہ مابعد حیث ماقبل کے لئے علت ہو۔ جیسے الانسان من حیث انہ عالم مکرم اور تقییدیہ وہ ہے جو مابعد ماقبل کے لئے قید ہو پھر اس کے دو قسمیں ہیں عنوانیہ اور معنونیۃ' عنوانی اس کو کہتے ہیں کہ مابعد حیث قید ہو ماقبل کے لئے' صرف عنوان و لحاظ میں اس حیثیت سے کہ محکوم علیہ یا حکم

محیث ہو فقط نہ کہ مجموع، لیکن من حیث انہ محیث بہذہ الحیثیہ لا من حیث ہو ہو جیسے الماھیۃ من حیث کو نہا مکتنفۃ بالعوارض الذھنیۃ علم و من حیث کو نہا مکتنفۃ بالعوارض الخارجیۃ معلوم اور معنونی اس کو کہتے ہیں کہ قید معنون و ملحوظ میں معتبر ہو، اس حیثیت سے کہ محکوم علیہ حکم مذکور کے ساتھ مجموعہ محیث و الحیثیہ ہو، جیسے الکلمۃ من حیث کو نہا دالۃ علی معنی غیر مستقل حرف مذکورہ عبارت میں، من حیث الحصول فی الذہن معلوم میں، حیث تعلیلی ہے اور من حیث القیام بہ علم میں، حیث تقلیدی عنوانی ہے لہٰذا یہ اعتراض دفع ہو گیا کہ من حیث القیام میں حیث اطلاقی و تعلیلی تو نہیں ہو سکتا کما ہو الظاہر تو تقیدی ہو گا اور تقیدی میں متبادر معنونی ہے تو پھر حکم صورۃ اور قیام بالذہن دونوں پر ہو گا یعنی علم دونوں سے عبارت ہو گا تو ترکیب علم لازم آئے گا مقولتین متباینین سے، تو اعتباری ہو جائے گا اس لئے کہ صورت مختلف مقولات سے آتی ہے جبکہ قیام مقولہ وضع سے آتا ہے "دائمًا" وجہ دفع یہ ہے کہ یہاں حیث تقیدی عنوانی ہے اور علم صرف صورت سے عبارت ہے، لیکن بشرط القیام بالذہن مجموع صورت اور قیام بالذہن سے عبارت نہیں ہے۔

قولہ ثم بعد التفتیش یعلم یہاں پر ثم تراخی کے لئے ہے عبارۃ سابقہ سے، اور بعد تراخی کے لئے تفتیش کلام قوم کی بنسبت، اس لئے استدراک احدھما کا اعتراض لازم نہیں آتا۔

مصنف کا مقصود عبارت سے بیان مقدمہ ثانیہ ہے حل کے لئے، یعنی بیان ہے اس بات کا کہ علم حقیقی حالۃ ادراکیہ ہے اور صورت علمی علم مجازی

ہے یہ بات کلام قوم کی تفتیش سے معلوم ہوتی ہے' اس لئے کہ قوم نے کہا ہے کہ علم حقیقہ واحدہ ہے تو یہ تب صحیح ہو سکتا ہے جبکہ علم حالتہ ادراکیہ مانا جائے ورنہ صورت تو مختلف مقولات سے ہوتی ہے' اس لئے کہ صورۃ الجوہر جوہر و صورۃ الکم کم و صورۃ الکیف کیف و غیر ذلک' اس کی طرف اشارہ ہے اس عبارت میں ''ان تلک الصورۃ انما صارت علما لان الحالہ الادراکیہ قد خالطت بوجودھا الانطباعی خلطار الطیا اتحادیا'' مطلب یہ ہے کہ حالتہ ادراکیہ جو علم حقیقی ہے صورۃ کے ساتھ خلط ہوا ہے تو اس خلط کی وجہ سے صورۃ بھی علم بنا' لیکن مجازا پھر یہ خلط صورۃ کی وجود ذہنی کے ساتھ نہ کہ وجود خارجی کے ساتھ' اس لئے کہ وجود خارجی کے ساتھ محل متحد نہیں ہے ''الانطباعی'' کے لفظ سے اسی کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ کالحالتہ الذوقیہ بالمذوقات فصارت صورۃ ذوقیۃ والسمعیۃ بالمسموعات وھکذا یعنی جیسے حالتہ ادراکیہ ذوقیہ کا اختلاط ہے صورۃ مذوقات کے ساتھ' تو وہ ذی صورۃ ذوقیہ بن گیا ہے اور جیسے شمیہ کا مشمومات کے ساتھ وغیر ذلک' حالتہ ادراکیہ کا اختلاط صورۃ علمیہ کے ساتھ چونکہ غیر ظاہر تھا اس لئے مثال سے واضح کیا نیز حالتہ ادراکیہ کا اختلاط صورۃ علمیہ کے ساتھ معقولات میں سے تھا' اس لئے توضیح کے لئے محسوسات سے مثال دیا پھر ان دونوں مثالوں کو اس لئے خاص کیا کہ ذوق و سمع انسان کے ساتھ اول الوہلتہ سے پیدا ہوتے ہیں خلاف باقی حواس کے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ذوق پر معاش دنیا اور سمع پر فوز عقبی مبنی ہے اس

لئے ذوق کو سمع پر مقدم کیا۔

قولہ فلک الحالۃ تنقسم إلی التصور والتصدیق یہ عبارت ماسبق پر تفریع ہے اور حل کا مقدمہ ثالثہ ہے یعنی علم حقیقتاً حالت ادراکیہ ہے اور تصور و تصدیق کا مقسم حقیقی بھی یہی ہے اور صورت علم مجازی ہے تو وہ مقسم بھی مجازاً ہے۔

قولہ فتفا و تهما كتفاوة النوم و اليقظته العارضتين لذات واحده المتباينين بحسب حقيقتهما

اس عبارت سے مصنف کا ایک مقصد دفع اعتراض ہے' وہ یہ کہ تصور و تصدیق جب متباینین ہیں تو شئی واحد کے ساتھ تعلق صحیح نہیں ہو گا۔ حاصل دفع یہ ہے کہ تباین کے باوجود شئی واحد کے ساتھ تعلق صحیح ہے۔ جیسا کہ نوم و یقظہ آپس میں متباین ہونے کے باوجود ایک نفس کو عارض ہوئے ہیں۔ دوسرا مقصد توضیح مقام ہے حاصل توضیح یہ ہے کہ تصور و تصدیق میں تفاوت نوم و یقظہ کی طرح ہے' جیسا کہ نوم و یقظہ آپس میں متباینین ہونے کے باوجود ایک نفس کو عارض ہوئے ہیں' اسی طرح تصور و تصدیق ایک شئی کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اس لئے کہ احتیاج عارض معروض کی طرف اشد ہے احتیاج متعلق (بالکسر) سے متعلق (بالفتح) کی طرف' تو جب متباینین ایک شئی کو عارض ہو سکتے ہیں تو متباینین ایک شئی کے ساتھ بطریق اولی متعلق بھی ہو سکتے ہیں۔

لیکن اشکال یہ ہوتا ہے کہ تصور و تصدیق کی تشبیہ نوم و یقظہ کے ساتھ زمانین ہیں ہو گا یا ایک زمان میں' اگر زمانین میں ہو تو اس لئے غیر صحیح ہے کہ تصور و تصدیق ایک زمانے میں ایک قضیہ میں جمع ہو سکتے ہیں اس لئے کہ تصدیق فرع تصور ہے' اور اگر ایک زمانہ میں ہو تو اس لئے غیر صحیح ہے کہ نوم و یقظہ ایک زمانہ میں ایک ذات میں جمع نہیں ہو سکتے۔

جواب یہ ہے کہ تشبیہ مطلق عروض میں ہے' قطع لحاظ زمانہ اور زمانین سے فتفکر' اشارہ ہے سوالین و جوابین کی طرف' سوال اول یہ ہے' کہ حل شک کے ساتھ مطابق نہیں ہے اس لئے کہ شک مبنی ہے اتحاد بین العلم و المعلوم پر اور حل مبنی ہے عدم اتحاد پر' جواب یہ ہے کہ حل بھی اتحاد پر مبنی ہے لیکن جو علم معلوم کے ساتھ متحد ہے وہ بمعنی صورۃ علمیہ ہے نہ بمعنی حالتہ ادراکیہ۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ علم حقیقیہ حالتہ ادراکیہ ہے بلکہ علم حقیقی صورۃ علمیہ ہے' ایک تو اس وجہ سے کہ انکشاف صور ۃ علمیہ پر مرتب ہے اور وہ مبدء انکشاف ہے اگر حالتہ ادراکیہ بھی مبدء انکشاف بن جائے تو توادر علتین مستقلتین آئے گا معلول واحد پر اور یہ باطل ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ علم حقیقی معلوم کے ساتھ مطابق ہوتا ہے اور مطابقت صور ۃ علمی میں پائی جاتی ہے' اس لئے کہ حصول اشیاء بانفسہا حق ہے اور حالتہ ادراکیہ معلوم کے ساتھ مطابق نہیں ہے' اس لئے کہ حالتہ مقولہ کیف سے ہے اور معلوم کبھی مقولہ جوہر سے ہوتا ہے اور کبھی عرض کے مختلف مقولات سے ہوتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ علم حقیقیہ حالتہ ادراکیہ ہے اور توارد علتین معلول واحد پر اس لئے لازم نہیں آتا کہ صور ۃ علمی' علم حقیقتہ نہیں ہے بلکہ علم مجازی ہے اگر صورت علم حقیقتہ ہوتا تو توارد لازم آتا۔ رہ گئی مطابقت تو مطابقت کا معنی یہ ہے کہ علم کاشف للمعلوم ہو اور شک نہیں ہے کہ حالتہ ادراکیہ کاشف

للمعلوم ہے اور مطابقت باعتبار ماھیت ضروری نہیں ہے کما لا یخفی۔

قولہ: ولیس الکل من کل منھما بدیھیا والا فانت مستغن عن النظر مصنف کا ایک مقصد اس عبارت سے بیان مقدمہ ثانیہ ہے' مقدمات اثبات حاجۃ الی المنطق میں سے 'یعنی تقسیم تصور و تصدیق الی البدیہی والنظری دوسرا مقصد رد ہے امام رازی پر' جو کل تصورات کی بداھت کا قائل ہے تفصیل اس مقام کی یہ ہے کہ یہاں نو احتمالات ہیں تین تصورات میں تین تصدیقات میں۔ (۱) کل تصورات و تصدیقات بدیہی ہو' (۲) کل تصورات و تصدیقات نظری ہو' (۳) بعض بدیہی ہو بعض نظری ہوں تو کل چھ ہو گئے اور تین کو تین میں ضرب دیکر نو ہو گئے' احتمالات مذہوبہ دو ہیں ایک امام رازی کا' کہ تصورات کل بدیہی ہیں اور تصدیقات بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری ہیں دوسرا جمہور کا' کہ تصورات و تصدیقات دونوں بعض بدیہی اور بعض نظری ہیں اور احتمال صحیح ان نو میں جمہور کا مذہب ہے پھر سمجھنا چاہئے کہ یہاں عبارت میں دو ''کل'' ہے پہلا ''کل'' احاطہ افراد کے لئے ہے اور دوسرا ''کل'' احاطہ انواع کے لئے ہے اس لئے احدھما کا استدراک لازم نہیں آتا' معنی یہ ہے کہ نہیں ہے ہر فرد ہر دو نوعین میں سے بدیہی اور نہ نظری۔

یہاں دراصل دو دعوے ہیں (۱) ایک یہ کہ کل تصورات بدیہی نہیں ہے' (۲) دوسرا یہ کل تصدیقات بدیہی نہیں ہیں اختصار اور اشتراک فی الدلیل کی وجہ سے مصنف نے ایک عبارت میں جمع کر دیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ کل تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں ہے ورنہ استغناء عن النظر آئے گا

والتالی باطل فالمقدم مثلہ' ملازمہ تعریف البدیہی سے ظاہر ہے کہ بدیہی مالا یتوقف علی النظر کو کہتے ہیں اور بطلان تالی کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے تصورات میں ہم نظر کے محتاج ہیں جیسے حقیقۃ الجن والملک وغیر ذلک اس طرح بہت سے تصدیقات میں ہم نظر کے محتاج ہیں مثلاً تصدیق حدوث عالم۔

قولہ ولانظر یا متوقفاً علی النظر: یہاں بھی دو دعویٰ ہیں۔ایک یہ کہ کل تصورات نظری نہیں ہیں دوسرا یہ کہ کل تصدیقات نظری نہیں ہیں۔ اشتراک فی الدلیل اور اختصار کے لئے عبارۃ واحدۃ میں جمع کیا گیا۔"متوقفا علی النظر" نظری کی تعریف ہے۔

لیکن یہاں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ نظری کی تعریف ماتوقف علی النظر کے ساتھ باطل ہے۔اس لئے کہ صاحب قوۃ قدس کو سب نظریات بغیر نظر کے حاصل ہے بلکہ حدس کے ساتھ حاصل ہے۔ نظر عبارت ہے حرکتین تدریجتین سے یعنی حرکتہ من المقاصد الی المبادی و من المبادی الی المقاصد اور حدس عبارۃ ہے انتقالین دفعتین سے یا یہ کہ انتقال ثانی دفعی ہو۔ اس اعتراض کے کئی جوابات ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف فاقد قوۃ قدس کی بنسبت ہے نہ کہ واجد قوۃ قدس کے لئے۔دوسرا جواب یہ ہے کہ بداھتہ ونظارت صفات علم میں سے ہے اور علم صاحب قوۃ قدس مغائیر بالشخص ہے فاقد سے' تو ہوسکتا ہے کہ ایک کا علم موقوف ہو نظر پر اور

دوسرے کا نہیں ہو' یہ اعتراض تو تب وارد ہوتا اگر یہ دونوں معلوم کی صفات ہوتے اس لئے کہ معلوم ایک ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر مانا جائے کہ بداھت و نظارت صفات معلوم میں سے ہے تو پھر توقف نظری کی تعریف میں بمعنی اذا وجد فوجد ہے نہ کہ بمعنی لولاہ لامتنع اور اس میں شک نہیں ہے کہ اگر صاحب قوہ قدس نظر کرے تو نظری کو حاصل کرلے گا اگرچہ بغیر نظر بھی حاصل کر سکتے ہیں۔

پھر سمجھنا چاہئے کہ بداھت و نظریتہ میں اختلاف ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ معلوم کی صفات میں سے ہے اور بعض کہتے ہیں کہ علم کی صفات میں سے ہے۔

مذہب اول کی دلیل یہ ہے کہ نظری ماتیوقف علی النظر کو کہتے ہیں اور موقوف علی النظر معلوم ہوتا ہے تو نظریتۂ معلوم کی صفت ہوگئی اور بداھتہ اور نظارۃ میں تقابل تضاد یا تقابل عدم ملکہ ہے تو وہ بھی معلوم کی صفت بنے گی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ نظری عبارۃ ہے اخفائیتہ محوجہ الی النظر سے اور بدیہی عبارت ہے اجلائیتہ مغنیتہ عن النظر سے اور یہ دونوں معلوم کی صفات ہیں تو نظری اور بدیہی بھی معلوم کے صفات ہوں گے۔

مذہب ثانی کی دلیل یہ ہے کہ نظری عبارت ہے مقصود بالنظر سے اور مقصود بالنظر علم ہوتا ہے اس لئے کہ مقصود من النظر حصول علم ہوتا ہے۔ جب نظری علم کی صفت ہوئی تو بدیہی بھی صفت علم ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں

تقابل تضاد یا عدم ملکہ ہے کما مر۔

لیکن حق مذہب قاضی محمد مبارک کے نزدیک اول ہے۔ مذہب ثانی کے استدلال سے جواب یہ ہے کہ مقصود بالذات نظر کے ساتھ علم نہیں ہوتا' بلکہ مقصود معلومیۃ الشئی ہوتی ہے اور علم تو اس کے لئے آلہ ہے حتیٰ کہ اگر کسی چیز کا حصول علم کے بغیر ممکن ہوتا' تو علم مقصود نہ ہوتا۔

قولہ والالدار : یہ نظریۃ کل تصدیقات و تصورات کے بطلان کے لئے دلیل ہے' حاصل دلیل یہ ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات نظری نہیں ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا۔ والتالی باطل بکلی شقیہ فالمقدم مثلہ۔ وجہ ملازمہ یہ ہے کہ جب تصورات و تصدیقات سب نظری ہو گئے تو ایک نظری موقوف ہو گا آخر پر اور دوسرا پہلے والے پر موقوف ہو گا' تو دور مصرح لازم آیا اور اگر دوسرا نظری تیسرے پر موقوف ہو وھکذا تو تسلسل لازم آئے گا اور اگر تیسرا پہلے پر موقوف ہو اور سلسلہ آگے نہیں جاتا ہو تو دور مضمر لازم آیا۔

ماتن کا یہ قول ''والا'' اشارہ ہے مقدم کی طرف' اور لدار' اشارہ ہے تالی کے شق اول کی طرف اور او ''تسلسل'' تالی کے شق ثانی کی طرف اشارہ ہے۔ یہ مقدمہ شرطیہ ہوا اور مقدمہ استثنائیہ محذوف ہے کما ذکرنا۔ اور یہ قول کہ فیلزم تقدم الشی علی نفسہ۔ ہمر تبتین تالی کے شق اول کے بطلان کی دلیل ہے اور یہ قول کہ بل ہمراتب غیر متناھیہ۔بطلان تالی کی دوسری دلیل

ہے-

اور یہ قول کہ "فان الدور مستلزم للتسلسل- لزوم تقدیم الشئی علی نفسه بمراتب غیر متناهیه" کی دلیل ہے-

پھر جاننا چاہئے کہ دور "توقف الشئی علی ماتیوقف ھو علیہ" کو کہا جاتا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں- دور معی اور دور مہروب-

وجہ حصر: توقف ہر واحد کا آخر پر یا جہت واحدہ کے ساتھ ہوگا یا بجہتین ہوگا ثانی کو دور معی کہتے ہیں اور یہ جائز ہے- جیسے کہ لبتین متخینتین میں سے ہر ایک انحناء کی وجہ سے آخر پر موقوف ہے- یہاں موقوف علیہ نفس ذات ہے اور موقوف وضع خاص ہے' اور جہت واحدہ والے کو دور مہروب کہا جاتا ہے- اس کی پھر دو قسمیں ہیں- مصرح و مضمر- اس لئے کہ توقف اگر بلاواسطہ ہو تو وہ مصرح ہے- اور اگر بالواسطہ ہو تو مضمر ہے- یہاں متن میں دور سے دور مہروب مراد ہے- اس لئے کہ تقدم الشئی علی نفسہ دور مصرح کے اندر لازم آتا ہے- وضاحت اسکی یہ ہے کہ جب (ا) موقوف ہوا' (ب) پر اور (ب) موقوف ہوا' (ا) پر تو (ا) اپنے نفس پر موقوف ہوا- تو تقدم علی نفسہ مرتبتین آیا اس لئے کہ جب (أ) موقوف ہوا' (ب) پر تو (ب) مقدم ہوا' (ا) پر اور جب' (ب) (أ) پر موقوف ہوا تو (أ) مقدم ہوا' (ب) پر پس' (أ) اپنے مقدم سے مقدم ہوا تو تقدم علی نفسہ مرتبتین لازم آیا-

بل بمراتب غیر متناھیہ فان الدور مستلزم للتسلسل- بلکہ تقدم الشئی

علی نفسہ مراتب غیر متناہیہ لازم آتا ہے اس لئے کہ دور مستلزم ہوتا ہے تسلسل کو استلزام دور للتسلسل تین مقدمات پر مبنی ہے نمبر ۱ موقوف' موقوف علیہ میں مغایرۃ ہوتی ہے- نمبر ۲ شئی اور نفس شئی میں اتحاد ہوتا ہے۔
نمبر ۳ حکم ثابت للشئی اس کے نفس کے لئے بھی ثابت ہوتا ہے-
اب اگر دور لازم آئے گا نفس الامر میں تو ان مقدمات نفس الامریہ کے ساتھ جمع ہوگا تو ان مقدمات کے حکم سے وہ تسلسل کے لئے مستلزم ہو جائے گا-

وہ اس طرح کہ جب (ا) موقوف ہوا' (ب) پر اور (ب) موقوف ہوا (ا) پر تو (ا) موقوف ہوا اپنے نفس پر' تو (ا) اور نفس' (ا) میں مغایرت ہوگی تحکم مقدمہ اولی تو نفس الامر میں دو چیزیں متحقق ہوئیں' ایک (ا) دوسری چیز نفس' (ا) اب (أ) و نفس (ا) میں عینیت ہوگی تحکم مقدمہ ثانیہ' اور جو حکم (ا) کے لئے ثابت ہوگا وہ نفس (ا) کے لئے بھی ثابت ہوگا-

(ا) کے لئے توقف دوری علی نفسہ ثابت تھا تو نفس (ا) بھی موقوف ہوگا اپنے نفس پر' یعنی نفس نفس- (ا) تو نفس الامر میں تین امور متحقق ہو گئے' (ا) و نفس (ا) اور نفس نفس' (ا) پھر اس سلسلے کو آگے چلائیں گے اور کہیں گے کہ نفس (ا) مغایر ہے نفس نفس (ا) سے تحکم مقدمہ اولی' اور نفس (ا) و نفس نفس (ا) میں عینیت ہوگی تحکم مقدمہ ثانیہ اور جو حکم نفس (ا) کے لئے ثابت ہے وہ نفس نفس (ا) کے لئے ثابت ہوگا تحکم مقدمہ ثالثہ' تو نفس (ا)

کے لئے تو' توقف دوری علی نفسہ ثابت تھا تو نفس نفس (ا) کے لئے بھی ثابت ہوگا' تو نفس نفس (ا) اپنے نفس پر' یعنی نفس نفس نفس (ا) پر موقوف ہوگا' تو نفس الامر میں چار امور متحقق ہوگئے' اس طرح آگے چلائیں گے اور یوں تسلسل لازم آئے گا۔

قولہ او تسلسل : یہ تالی کا شق ثانی ہے۔ قولہ وھو باطل یہ مقدمہ استثنائیہ ہے۔ قولہ لان عدد التضعیف ازید من عدد الاصل یہ بطلان تالی یعنی بطلان تسلسل کے لئے دلیل ہے۔ اس دلیل کو برہان تضعیف کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس میں تضعیف العدد ہے اور چونکہ یہ برہان عام ہے' امور مرتبہ اور غیر مرتبہ' علل اور معلولات سب میں جاری ہے اس لئے مصنف نے اس کو اختیار کیا خلاف دیگر براہین کے کہ اس میں یہ تعمیم نہیں ہے یہ برہان پانچ مقدمات پر مبنی ہے۔

نمبر ۱) ہر چیز جو قوۃ سے فعلیۃ کی طرف نکلے تو وہ معروض العدد ہوتا ہے اس لئے کہ عروض العدد وجود ہی پر موقوف ہے۔

نمبر ۲) ہر عدد قابل للتضعیف ہے یہ دونوں مقدمتین متن میں مذکو نہیں ہے۔

نمبر ۳) عدد تضعیف ازید ہوتا ہے عدد اصل سے۔

نمبر ۴) زیادۃ الزائد مزید علیہ کے تمام افراد کے اختتام کے بعد ہوتا ہے اس لئے کہ زیادۃ ابتداء اور وسط میں تو نہیں ہو سکتا ظاہر ہے کہ آخر میں

ہو گا-

نمبر ۵) تناہی العدد مستلزم ہے تناہی المعدود کے لئے' ورنہ تحقق معدود بغیر عدد آئے گا اور یہ باطل ہے-

حاصل دلیل علی طریق القیاس الاستثنائی یہ ہے کہ تسلسل باطل ہے ورنہ لازم آئے گا تناھی علی تقدیر عدم التناہی' والتالی باطل لانہ خلف فالمقدم مثلہ وجہ ملازمہ یہ ہے کہ اگر امور غیر متناہیہ بالفعل خارج میں موجود ہو جائے تو معروض ہوں گے عدد غیر متناھی کا' بحکم مقدمہ اولی اور ہم اس عدد غیر متناہی کو مضاعف کر دیں گے اس لئے کہ ہر عدد قابل تضعیف ہے بحکم مقدمہ ثانیہ' اور عدد مضاعف ازید ہوتا ہے عدد اصل سے تو یہ عدد مضاعف ازید ہو گا عدد اصل سے بحکم مقدمہ ثالثہ - تو یہ عدد اصل متناہی ہو جائے گا- اس لئے کہ زیادۃ اصل پر مزید علیہ کے تمام افراد کے اختتام کے بعد ہوتا ہے' بحکم مقدمہ رابعہ - اور جب عدد اصل متناہی ہوا تو معدود بھی متناہی ہو گا- بحکم مقدمہ خامسہ اور جب معدود متناہی ہوا تو لازم آیا خلف یعنی تناہی علی تقدیر عدم تناہی وھذا باطل-

قولہ فتدبر- اس میں اشارہ ہے اعتراضین مع الجوابین کی طرف- اعتراض اول مقدمہ ثانیہ پر وارد ہوتا ہے' وہ یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر عدد قابل تضعیف ہے' بلکہ عدد متناہی قابل تضعیف ہوتا ہے اس لئے کہ تضعیف انضمام المثل الی المثل کو کہتے ہیں اور غیر متناہی کو غیر متناہی کے ساتھ ملانے پر عقل قدرت نہیں رکھتی-

جواب یہ ہے کہ عدد غیر متناہی بھی قابل تضعیف ہے اس لئے کہ تضعیف انتزاع منتزع پر مبنی ہے اور منتزع جب ایک منشاء سے عدد غیر متناہی کا انتزاع کرتا ہے تو اس کے مثل ایک اور عدد غیر متناہی کا بھی انتزاع کر سکتا ہے-

دوسرا اعتراض مقدمہ ثالثہ پر وارد ہوتا ہے-وہ یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر عدد مضاعف ازید ہے عدد اصل پر' بلکہ ازید عدد مضاعف متناہی ہے عدد اصل متناہی پر نہ کہ غیر متناہی' اس لئے کہ زیادۃ و نقصان خواص کم میں سے ہے من حیث التناہی-

جواب یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ زیادۃ خواص متناہی میں سے ہے فقط- اس لئے کہ زمانہ غیر متناہی ہے عندالحکماء حالانکہ ایام ازید ہیں شہور سے اور شہور ازید ہیں سنین سے' یہ اور بات ہے کہ زمانہ غیر متسق النظام ہے وہاں وسط میں بھی زیادۃ ہو سکتی ہے- بخلاف اعداد کے کہ وہ متوالی منتظم ہیں' اس لئے زیادۃ آخر ہی میں ہو گی-

قولہ ولا یعلم التصور من التصدیق ولا بالعکس

اس عبارت سے مقصود رفع اعتراض ہے وہ یہ کہ ممکن ہے کہ تصورات سب نظریات ہوں اور تصدیقات بعض بدیہی اور بعض نظری ہوں اور دور و تسلسل لازم نہ آئے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ تصور نظری دوسرے تصور نظری پر موقوف ہو اور دوسرا پہلے والے پر موقوف نہ ہو اور نہ تیسرے پر موقوف ہو بلکہ اس تصور نظری کو تصدیق بدیہی سے حاصل کیا جائے۔ نیز یہ بھی جائز ہے کہ تصدیقات کل نظری اور تصورات بعض بدیہی اور بعض نظری ہوں اور سلسلہ اکتساب نظریات تصورات بدیہیات سے ہو۔ حاصل جواب یہ ہے کہ یہ تو تب جائز ہوتا اگر حصول تصورات تصدیقات سے یا بالعکس جائز ہوتا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ لانہ لایعلم التصور من التصدیق ولا بالعکس۔ رہ گئی یہ بات کہ یہ اعتراض خود بخود مرفوع ہے اس لئے کہ تصورات اگر سب کے سب نظریات ہو جائے تو تصدیقات بھی سب نظری ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ تصور جزء ہے تصدیق کا اور نظریۃ جزء مستلزم ہے نظریۃ کل کو تو جواب دینے کی کیا ضرورت ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہاں تصدیق سے تصدیق حکمی مراد ہے جو بسیط ہے نہ کہ تصدیق امامی جو مرکب ہے۔

قولہ لان المعرف مقول : یہ دعویٰ اول یعنی لایعلم التصور من التصدیق کے لئے دلیل ہے۔ لیکن یہ ایک مقدمہ ہے اور دوسرا مقدمہ محذوف ہے۔

اگر مذکور صغرای ہو اور کبرای محذوف ہو تو حاصل تقدیر اس طرح ہے کہ التصدیق لیس بکاسب للتصور یہ دعوای ہے' لان المعرف مقول ولاشئی من التصدیق بمقول علی التصور- نتیجہ یہ ہوا کہ لاشئی من المعرف بتصدیق پھر اس نتیجہ کو معکوس کریں گے اور کہیں گے لاشئی من التصدیق بمعرف- اور جب تصدیق معرف نہ ہوا تو کاسب بھی نہیں ہوا-

اور اگر مذکور کبریٰ ہو اور صغریٰ محذوف ہو تو پھر حاصل تقدیر اس طرح ہے- کاسب التصور معرف و کل معرف مقول نتیجہ نکلے گا کاسب التصور مقول- پھر اس نتیجہ کو صغرای بنائیں گے اور کبریٰ ملا دیں گے اس طرح کہیں گے کہ کاسب التصور مقول علیہ ولا شئی من التصدیق بمقول علی التصور- نتیجہ نکلے گا لاشئی من کاسب اللتصور بتصدیق پھر نتیجہ کو معکوس کر کے کہیں گے لاشئی من التصدیق بکاسب التصور-

قولہ والتصور متساوی النسبۃ : یہ دعوای ثانیہ یعنی ولابالعکس کی دلیل ہے یہ مذکور صغرای ہے اور کبرای محذوف ہے اس لئے کہ دلیل ایک مقدمہ سے نہیں بنتی- حاصل قیاس اس طرح ہے کہ دعویٰ یوں ہے- التصور لیس بکاسب للتصدیق- صغرای یہ ہے کہ لان التصور متساوی النسبۃ الی وجود التصدیق و عدمہ اور کبری یہ ہے ولاشئی من متساوی النسبۃ بمرجح لوجود التصدیق علی عدمہ- نتیجہ نکلے گا التصور لیس بمرجح لوجود التصدیق علی عدمہ- پھر اس نتیجہ کو موجبہ معدولہ کی طرف منتقل کر کے صغرای بنادیں

گے اور کبریٰ محذوف ملا کر نتیجہ مطلوبہ نکلے گا تقدیر اس طرح ہے کہ التصور غیر مرجح لوجود التصدیق علی عدمہ وکل ماھذا شانہ فلا یکون کاسبا للتصدیق۔ نتیجہ نکلے گا۔ التصور لیس بکاسب للتصدیق۔

قولہ فبعض کل واحد منھما بدیہی وبعضہ نظری : یہ لیس الکل الخ پر تفریع ہے، لیکن اس تفریع پر اشکال ہے یہ ہے کہ لیس الکل الخ رفع ایجاب کلی ہے۔ اور اس کے ساتھ لازم سلب جزئی ہے نہ کہ ایجاب جزئی اور مذکورہ تفریع تو ایجاب جزئی ہے۔

جواب یہ ہے کہ رفع ایجاب کلی کے ساتھ موجبہ جزئیہ لازم بالواسطہ ہے۔ اس لئے کہ رفع ایجاب کلی کے ساتھ سلب جزئی لازم ہے۔ اور سلب جزئی کے ساتھ سالبہ سالبتہ المحمول یا سالبہ معدولتہ المحمول لازم ہے اور یہ دونوں حین وجود موضوع میں موجبہ جزئیہ کا مساوی ہے تو رفع ایجاب کلی کے ساتھ موجبہ جزئیہ بالواسطہ لازم ہوا۔

قولہ والبسیط لایکون کاسبا: ''یہ اثبات احتیاج الی المنطق کا مقدمہ ثالثہ ہے۔ اس لئے کہ بسیط اگر کاسب ہو جائے تو ترتیب کی ضرورت نہیں ہو گی تو غلطی نہیں آئے گی۔ تو قانون کی طرف احتیاج نہیں ہو گا تو احتیاج الی المنطق نہیں ہو گا۔

لیکن اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ بسیط کاسب نہیں ہے اس لئے کہ قوم نے تعریف بالفصل وحدہ اور بالخاصتہ وحدھا جائز قرار دیا

ہے-

نیز معرف کی بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف بالفصل وحدہ حد ناقص ہے اور بالخاصہ وحدھا رسم ناقص ہے تو معلوم ہوا کہ بسیط کاسب ہے- تو مصنف کے قولین میں تعارض آیا- نیز مصنف کا قول مبحث معرف میں مذکور ہے کہ البسیط لا یحد و قد یحد بہ تو بسیط کاسب بن جائے گا- جواب یہ ہے کہ تعریف باالفصل وحدہ اور بالخاصہ وحدھا قلیل ہے اس لئے مصنف نے کالعدم سمجھ کر اعتبار نہیں کیا-

یا پھر دوسرا جواب یہ ہے کہ نفی الکاسبیۃ نفی معرفیۃ کے لئے مستلزم نہیں ہے- اس لئے کہ کاسب اور معرف میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے- تعریف بالمرکب مادہ اجتماع ہے اور تعریف بالبسیط معرف ہے کاسب نہیں ہے اور دلیل کاسب ہے معرف نہیں ہے- اس لئے کہ کاسب کسب سے مشتق ہے جو مشقت اور کلفتہ کے معنی میں ہے یہ ترتیب سے حاصل ہوتا ہے بسیط میں یہ نہیں ہوتا ہے-

قولہ فلابد من ترتیب امور لاکتساب : یہ عدم کاسبیۃ بسیط پر تفریع ہے ظاہر ہے کہ جب بسیط کاسب نہیں ہوا تو مرکب ہوگا اسمیں ترتیب کی ضرورت آئے گی امور معلومہ سے امور مجہولہ کو حاصل کرنے کے لئے-

وھو النظر والفکر : فکر کو بعد النظر لاکر ترادف کی طرف اشارہ کیا اور اس سے غرض کئی امور ہیں نمبر ا) دفع اعتراضات ہے-

پہلا اعتراض یہ ہے کہ نظر کبھی اعتراض کے معنی پر ہوتا ہے جب اس کے صلہ میں فی آجائے اور اگر صلہ لام ہو تو رعایۃ کے معنی پر ہے۔ جیسے انظر لہ اور احساس کے معنی پر ہوتا ہے جب صلہ الی آجائے۔ اور یہاں یہ سب معانی غیر صحیح ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ نظر کبھی تفکر و تدبر کے معنی پر آتا ہے یہ معنی بھی یہاں غیر صحیح ہے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ قوم کا کلام نظر کی تعریف میں مضطرب ہے۔ کبھی تو مایتوقف علی النظر کے ساتھ تعریف کرتے ہیں اور کبھی علی الفکر کے ساتھ کرتے ہیں۔

ان سب اعتراضات کا جواب یہی ہے کہ نظر اور فکر مترادفین ہے اور یہاں نظر فکر کے معنی میں ہے۔

دوسرا مقصد علامہ تفتازانی پر رد ہے کہ انہوں نے نظر کی تعریف طلب المعلوم لتحصیل المجہول کے ساتھ کی ہے تو پھر بسیط بھی کاسب بنے گا۔ اس لئے کہ معلوم کبھی بسیط ہوتا ہے۔

تیسرا مقصد محقق دوانی پر رد ہے کہ انہوں نے نظر کی تعریف ملاحظۃ المعقول لتحصیل المجہول کے ساتھ کی ہے تو ان کے نزدیک نظر حرکۃ اولیٰ سے عبارۃ ہے۔ اس لئے کہ ملاحظۃ المعقول حرکۃ اولی کی خواص میں سے ہے۔

وجہ رد یہ ہے کہ نظر عبارۃ ہے فکر اور ترتیب سے یعنی حرکۃ ثانیہ سے۔

چوتھا مقصد اشارہ ہے اختیار مذہب متاخرین کی طرف' اس لئے کہ نظر ان کے نزدیک حرکۃ ثانیہ کو کہا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مجہول کو

معلوم سے حاصل کرنے کے لئے دو انتقالین کی ضرورت ہے۔ایک مطلوب سے مبادی کی طرف دوسرا مبادی سے مطلوب کی طرف مثلاً ہم انسان کو معلوم کرنا چاہتے ہیں تو مبادی انسان کی طرف ذہن انتقال کرے گا اگر مبادی کو فوراً پایا اور انسان کے ساتھ فوراً منطبق ہو گئے یعنی حیوان ناطق پایا تو یہ حرکت دفعی ہو گی اور اگر فوراً نہیں پایا بلکہ اولاً ناحق پایا وہ منطبق نہیں ہوا پھر حیوان ناطق تلاش کیا تو یہ حرکتہ تدریجی ہو گئی اب اس مبادی سے پھر انسان کی طرف انتقال ہو گا اب اگر یہ مبادی مرتب پایا ہو تو انتقال دفعی ہو گا اور اگر غیر مرتب ہو اور ذہن نے مرتب کیا تو یہ انتقال تدریجی ہوا تو یہاں عقلی احتمالات چار ہیں (نمبر ۱) دونوں انتقالین دفعیین ہو۔(نمبر ۲) دونوں انتقالین تدریجین ہو۔(نمبر ۳) پہلا دفعی دوسرا تدریجی ہو۔(نمبر ۴) یا بالعکس ہو۔

اس تفصیل کو سمجھنے کے بعد جاننا چاہئے کہ حدس اور نظر کی تعریف میں متاخرین اور متقدمین کا اختلاف ہے۔

متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ نظر عبارۃ ہے مجموعہ حرکتین تدریجتین سے اور حدس عبارۃ ہے انتقال ثانی دفعی سے اور متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ نظر عبارۃ ہے حرکتہ ثانیہ تدریجی سے اور حدس عبارۃ ہے انتقالین دفعیین سے، اور مصنف نے متاخرین کا مذہب اختیار کیا اس لئے کہ انہوں نے نظر کو ترتیب امور معلومہ قرار دیا ہے اور ترتیب امور حرکتہ ثانیہ کے خواص میں سے ہے، لیکن شارح قاضی محمد مبارک کے نزدیک متقدمین کا مذہب مختار

ہے۔

قولہ وھھنا شك: یعنی مقام اکتساب النظری من البدیہی میں اعتراض ہے۔
خوطب بہ سقراط : یہ حکیم مائن نے سقراط پر اعتراض کیا ہے اور جواب سقراط کے تلمیذ نے دیا ہے۔ سقراط افلاطون کا استاذ اور فیثا غورث کے تلامذہ میں سے ہے اور فیثا غورث حضرت سلیمان علیہ السلام کے شاگردوں میں سے ہے۔

وھو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصیل الحاصل و اما مجھول فکیف الطلب : حاصل شک یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے اکتساب نظری کو' ورنہ لازم آئے گا یا طلب مجہول مطلق اور یا تحصیل الحاصل و التالی باطل باعتبار الشقین فالمقدم مثلہ - بطلان تالی ظاہر ہے- ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلوب یا معلوم ہوگا یا مجہول بنابر ثانی طلب مجہول مطلق لازم آئے گا اور بنابر اول تحصیل حاصل لازم آئے گا۔

قولہ واجیب بانہ معلوم من وجہ و مجھول من وجہ : یہ جواب شک ہے جواب یا تو باختیار شق اول ہے یا باختیار شق ثانی ہے یا بکلیھما ہے اور یا باحداث شق ثالث ہے' وجہ یہ ہے کہ اگر معلوم و مجہول سے مراد مطلق المعلوم و مطلق المجھول ہو یعنی مطلق شی ہو تو جواب دونوں شق کے اختیار کے ساتھ ہے اور اگر معلوم سے مطلق معلوم مراد ہو اور مجہول سے مجہول مطلق یعنی شی مطلق مراد ہو تو جواب شق اول کے اختیار کے ساتھ ہے اور اگر عکس ہو تو جواب شق ثانی کے اختیار کے ساتھ ہے۔

اور اگر معلوم و مجہول سے مراد معلوم مطلق اور مجہول مطلق یعنی شی مطلق مراد ہو تو پھر جواب احداث شق ثالث کے ساتھ ہے۔ وہ یہ کہ مطلوب مذکور معلوم و مجہول نہیں ہے بلکہ مطلوب وہ شئی ہے کہ جو من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے۔ جب معلوم ہے تو طلب مجہول لازم نہیں آتا اور جب من وجہ آخر سے مجہول ہے تو تحصیل الحاصل لازم نہیں آتا۔

قولہ فعاد قائلا : الوجہ المعلوم معلوم و الوجہ المجہول مجہول : معترض پھر اعتراض کرتے ہوئے لوٹ آیا اور کہنے لگا کہ جب مطلوب من وجہ معلوم و من وجہ مجہول ہے تو مطلوب یا تو وجہ معلوم ہو گا تو تحصیل حاصل لازم آیا اور یا پھر مطلوب وجہ مجہول ہو گا تو طلب مجہول مطلق لازم آیا تو جواب مذکور سے اعتراض دفع نہیں ہوا۔

وحلہ ان الوجہ المجہول لیس مجہولاً مطلقاً حتی یمتنع الطلب فان الوجہ المعلوم وجہ : یہ جواب ہے، حاصل جواب یہ ہے کہ مطلوب وجہ مجہول ہے تو تحصیل حاصل لازم نہیں آیا، لیکن وہ مجہول، مجہول مطلق نہیں ہے تاکہ طلب مجہول مطلق لازم آئے بلکہ وجہ مجہول معلوم ہے وجہ معلوم کے ساتھ اس لئے کہ وجہ معلوم اس وجہ مجہول کی وجہ ہے۔

قولہ الاتری ان المطلوب الحقیقہ المعلومہ ببعض اعتباراتہا : یہ ما قبل والے دعوئ پر دلیل تنویری ہے یہاں حقیقہ سے مراد وجہ مجہول ہے اور بعض

الاعتبارات عبارت ہے وجہ معلوم سے تو یہاں تین امور ہیں ایک مطلوب وہ انسان ہے مثلاً دوسرا حقیقت یعنی وجہ مجہول وہ حیوان ناطق ہے جو انسان کی ماہیۃ تفصیلی ہے۔ تیسرا بعض الاعتبارات یعنی وجہ معلوم وہ ماشی وضاحک ہے مثلاً۔

تطبیق دلیل اس طرح ہوگی کہ مقصود بالتحصیل وجہ مجہول ہے۔ یعنی حیوان ناطق لیکن وہ مجہول مطلق نہیں ہے۔ بلکہ ماشی و ضاحک کے ساتھ معلوم ہے۔ اس لئے کہ ماشی وضاحک انسان کے ساتھ متحد بالعرض ہے اور انسان حیوان ناطق کے ساتھ متحد ہے اور متحد المتحد متحد کا قانون ہمارے پاس موجود ہے۔ تو حیوان ناطق بھی معلوم بالعرض ہوا تو طلب مجہول مطلق لازم نہیں آیا۔

قولہ :ھذا ای خذ ھذا و لیس کل ترتیب مفید او لا طبعیا و من ثم تری الاراء متناقضہ : یہ احتیاج الی المنطق کے لئے چوتھا اور پانچواں مقدمہ ہے۔ اس لئے کہ ہر ترتیب مفید نہیں ہے اگرچہ بعض ترتیب صحیح ہوسکتی ہے اور ہر ترتیب طبیعت انسانی کے مطابق واقع نہیں ہے اور طبیعت انسانی اور فطرت سلیم تحصیل مطلوب کے لئے کافی نہیں ہے۔ یہی تو وجہ ہے کہ عقلاء کا آپس میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ کسی کی رائے ہے کہ زمین متحرک ہے بعض کہتے ہیں کہ ساکن ہے' اسی طرح عالم کے حدوث اور قدم میں اختلاف ہے وغیرہ وغیرہ۔

تو معلوم ہوا کہ ہر ترتیب مفید اور طبعی نہیں ہے۔ اس لئے ایک قانون

عاصم عن الخطاء کی ضرورت ہے وماھو الا المنطق- ورنہ تو قانون عاصم کی ضرورت اگر نہ ہوتی تو ہم منطق کے محتاج نہ ہوتے اذ لیس فلیس-

قولہ فلابد من قانون عاصم : یہ ماقبل مقدمات پر تفریع ہے قانون لغتہ میں مسطر الکتاب کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں قضیہ حملیہ موجبہ کلیہ کو کہتے ہیں جس سے موضوع کے جزئیات کے احکام کا استنباط کیا جاتا ہے-

قولہ وھو المنطق : یہ دفع اعتراض ہے وہ یہ کہ ان مقدمات سے قانون کی طرف احتیاج آیا نہ کہ منطق کی طرف-- جواب یہ ہے کہ وہ قانون منطق ہی ہے-

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ منطق کا حمل قانون پر غیر صحیح ہے اس لئے کہ منطق قوانین ہے نہ کہ قانون- جواب یہ ہے کہ قانون سے مراد قوانین ہے-اس لئے کہ جیسے کل کا اطلاق ایک فرد پر ہوتا ہے اسی طرح بہت سے افراد پر بھی ہوتا ہے-باقی منطق عاصم عن الخطاء تب ہوتا ہے جب اس کے قوانین کی رعائیت رکھی جائے اس لئے کہ اذا روعی کا قید ملحوظ ہے لہٰذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ بہت سے مناطقہ بھی غلطی کرتے ہیں اور خطاء میں واقع ہوتے ہیں-

قولہ وموضوعہ المعقولات : جاننا چاہئے کہ منطق کا موضوع مقید ہے اور مقید کے پہچاننے کے لئے مطلق کا پہچاننا ضروری ہے- مطلق موضوع اس کو

کہتے ہیں کہ ما یبحث فیہ عن العوارض الذاتیہ اور عوارض کی کل چھ قسمیں ہیں۔

نمبر ۱) جو عارض ہو شئ کو بالذات جیسے کتابت انسان کو بالذات عارض ہے۔

نمبر ۲) جو شئ کو بواسطہ مساوی عارض ہو جیسے ضحک انسان کو عارض ہے۔بواسطہ متعجب کے' اس لئے کہ متعجب انسان کے ساتھ مساوی ہے اس لئے کہ متعجب کے تمام افراد انسان کے افراد ہیں اور انسان کے تمام افراد متعجب کے افراد ہیں۔

نمبر ۳) جو عارض ہو شئی کو بواسطہ اعم ذاتی۔ جیسے مشی عارض ہے انسان کو بواسطہ حیوان۔

نمبر ۴) جو عارض ہو شئی کو بواسطہ اعم عارضی۔ جیسے مفرقیت بصر عارض ہے جسم کو بواسطہ ابیض۔

نمبر ۵) جو عارض ہو شئی کو بواسطہ اخص جیسے کتابت عارض ہے حیوان کو بواسطہ انسان۔

نمبر ۶) جو عارض ہو شئی کو بواسطہ مبائین۔ جیسے حرار ۃ عارض ہو پانی کو بواسطہ آگ۔

ان چھ میں سے عوارض ذاتیہ متقدمین کے نزدیک دو ہیں۔ ایک وہ جو عارض بالذات ہو۔ دوسرا وہ جو عارض بواسطہ مساوی ہو اور باقی سب عوارض غریبہ ہے اور متاخرین کے نزدیک عوارض ذاتیہ تین ہیں۔ ایک وہ

جو عارض بالذات ہو دوسرا وہ جو عارض بواسطہ مساوی ہو اور تیسرا وہ جو عارض بواسطہ اعم ذاتی ہو اور قاضی مبارک کے نزدیک بھی عوارض ذاتیہ تین ہیں۔ ایک وہ جو عارض بالذات ہو دوسرا وہ جو عارض بواسطہ مساوی ہو تیسرا وہ جو عارض بواسطہ اخص ہو۔

خلاصہ یہ ہوا کہ عوارض ذاتیہ متفق علیہ دو ہیں ایک وہ جو عارض بالذات ہو، دوسرا وہ جو عارض بواسطہ مساوی ہو، اور عوارض غریبہ متفق علیہ بھی دو ہیں۔ ایک وہ جو عارض بواسطہ مباین ہو، دوسرا وہ جو عارض بواسطہ اعم عارضی ہو، باقی دو میں اختلاف ہے۔

متقدمین کے نزدیک باقی دونوں غریبہ ہیں، جبکہ متاخرین کے نزدیک عارض بواسطہ اعم ذاتی عوارض ذاتیہ میں داخل ہے۔ اور دوسرا غریبہ میں اور قاضی مبارک کے نزدیک عارض بواسطہ اخص ذاتیہ میں سے ہے اور دوسرا غریبہ میں سے ہے۔

معقولات معقول کی جمع ہے اور معقول ماحصل فی العقل کو کہتے ہیں۔ پھر معقولات کی دو قسمیں ہے معقولات اولیہ۔ معقولات ثانویہ۔

معقولات اولیہ اس کو کہتے ہیں کہ جو حاصل ہو ذہن میں مرتبہ اولی میں یعنی مرتبہ موصوف و معروض میں اور اس کے لئے ماصدق علیہ صدق ذاتی یا صدق عرضی کے ساتھ خارج میں موجود ہو۔ جیسے انسان مثلاً جو کہ انسان ذہن میں مرتبہ موصوف میں حاصل ہے اور ماصدق علیہ اس کا خارج میں صدق ذاتی کے ساتھ موجود ہے۔ جیسے زید مثلاً اور صدق عرضی کے ساتھ

بھی موجود ہے جیسے کاتب مثلاً۔

اور معقولات ثانویہ اس کو کہتے ہیں جو ذہن میں حاصل ہو مرتبہ ثانویہ میں یعنی مرتبہ عارضیۃ اور وصفیۃ میں اور ماصدق علیہ اس کے لئے صدق ذاتی کے ساتھ خارج میں موجود نہ ہو جیسے کلیۃ ذاتیۃ عرضیۃ معقولات ثانویہ کے لئے ماصدق علیہ خارج میں اس لئے نہیں ہے کہ ان کا مفہوم خارج میں موجود ہونے سے آبی ہے' اس لئے کہ یہ صفات آپس میں متضاد ہیں اگر خارج میں موجود ہو جائیں تو ایک شئی میں جمع ہو کر جمع بین المتضادین کے لئے مستلزم ہو جائیں گے۔

پھر معقولات ثانیہ دو قسم پر ہیں۔ میزانیہ اور حکمیہ۔ میزانیہ اس کو کہتے ہیں کہ جس کے لئے ذہن ظرف اتصاف ہو نیز ذہن شرط اتصاف ہو یعنی وجود ذہنی شرط ہو ان کے ساتھ کسی شئی کے متصف ہونے کے لئے کما مر فی الامثلہ۔

اور حکمیہ جس سے حکمۃ الٰہی باحث ہے وہ ہے جس کے لئے ظرف اتصاف ذہن ہو لیکن وجود ذہنی اتصاف الشئی بہ کے لئے شرط نہ ہو یعنی ذہن شرط اتصاف نہ ہو۔ جیسے امکان وجود و دیگر امور عامہ اس کے، جاننا چاہیئے کہ موضوع منطق میں مذہبین ہیں۔ مذہب متقدمین اور مذہب متاخرین متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ موضوع منطق معقولات ثانویہ ہے۔ اور متأخرین کا مذہب یہ ہے کہ موضوع منطق مطلق المعقولات ہے۔ مصنف نے یہاں معقولات کو کسی قید کے سات مقید نہیں کیا معلوم ہوا کہ مختار

عند المصنف مذہب متاخرین ہے۔ مصنف نے متاخرین کا مذہب اس لئے اختیار کیا کہ یہ دونوں مذہبین مورد اعتراض ہے لیکن متاخرین کی طرف سے جواب شائع ہے اور ہر مقام میں جاری ہے بخلاف مذہب متقدمین کے کہ ان کی طرف سے ہر مقام میں ممکن نہیں ہے۔

تفصیل اعتراض یہ ہے کہ موضوع فن مفروغ البحث ہوتا ہے اور بحث عوارض ذاتیہ سے ہوتا ہے حالانکہ اس قول کے اندر کہ الکلی اما ذاتی اور عرضی مبحوث عنہ معقولات ثانویہ ہے تو موضوع مفروغ البحث نہیں ہوا۔ اس اعتراض کا جواب دونوں مذہبین کی طرف سے یہ ہے کہ موضوع مفروغ البحث بحیثیت موضوعیۃ ہوتا ہے اور یہاں معقولات سے بحث بحیثیت موضوعیۃ نہیں ہوا ہے بلکہ اس حیثیت سے ہوا ہے کہ یہ معقول ثانی آخر کے لئے محمولات واقع ہے یعنی کلی کے لئے علی رائی المتقدمین یا اس حیثیت سے کہ مطلق معقول آخر کے لئے عوارض ہے علی رائی المتأخرین - لیکن دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ مبحوث عنہ اس قول میں کہ المفہوم اما کلی واما جزئی معقولات ثانویہ ہے اور معقولات ثانویہ کے ضمن میں مطلق معقولات ہیں حالانکہ یہ موضوع منطق ہے تو موضع مبحوث عنہ ہوا۔ متاخرین کی طرف سے جواب ممکن ہے کہ یہ مبحوث عنہ اس حیثیت سے ہے کہ یہ مطلق معقول آخر کے لئے عوارض ذاتیہ ہے جو کہ مفہوم ہے، نہ کہ بحیثیت موضوعیت اور موضوع تو مفروغ البحث بحیثیت موضوعیۃ ہوتا ہے۔

لیکن متقدمین کی طرف سے یہ جواب نہیں ہوسکتا کہ یہاں بحث اس

حیثیت سے ہوئی ہے کہ معقول ثانی آخر کے لئے عوارض ہے' اس لئے کہ مفہوم معقول ثانی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ متاخرین کی طرف سے جواب مطرد ہے خلاف مذہب متقدمین کے۔

قوله من حيث الايصال الى التصور و التصديق: یہ اعتراض کا جواب ہے۔اعتراض یہ ہے کہ معقولات حکمۃ الٰہیہ کا بھی موضوع ہے تو پھر منطق اور حکمۃ الٰہیہ میں امتیاز نہیں رہے گا۔ اس لئے کہ امتیاز علوم بتمائیز الموضوعات ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ معقولات منطق کا موضوع بحیثیت ایصال الی التصور والتصدیق ہے یعنی اگر موصل قریب یا بعید یا ابعد ہو مجہول تصوری کی طرف تو معرف اور اگر مجہول تصدیقی کی طرف ہو تو حجۃ ہے اور حکمۃ الٰہیہ کا موضوع بحیثیت وجود والعدم ہے تو امتیاز حاصل ہوا۔

یہاں حیث پر اعتراض ہوتا ہے کہ حیث یا اطلاقی ہوگا یا تقیدی معنونی ہوگا یا تقیدی عنوانی ہوگا یا تعلیلی ہوگا اور یہ سب کے سب باطل ہیں اطلاقی تو اس لئے باطل ہے کہ مابعد حیث اور ماقبل حیث میں اتحاد نہیں ہے اور تقیدی معنونی اس لئے باطل ہے کہ حیث معنونی متمم للحکم ہوتا ہے ماقبل کے لئے یعنی ماقبل کی طرح خود بھی محکوم علیہ واقع ہوتا ہے اس بناء پر لازم آتا ہے کہ موضوع مع المتممات محکوم علیہ واقع ہو حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ موضوع مع المتممات مفروغ البحث ہوتا ہے۔

اور حیثیت تقیدی عنوانی اس لئے باطل ہے کہ توقف الشیئی علی نفسہ لازم آتا ہے والتالی باطل فالمقدم مثلہ وجہ لزوم یہ ہے کہ حیث تقید عنوانی

متمم للحکم ہوتا ہے ماقبل کے لئے یعنی موقوف علیہ للحکم ہوتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ معقولات حیثیت ایصال موضوع منطق ہے۔ یعنی عوارض ذاتیہ معقولات کے لئے ثابت ہوتے ہیں حیثیت ایصال حالانکہ نفس ایصال بھی عوارض میں سے ہے تو ثبوت ایصال معقولات کے لئے ایصال پر موقوف ہو جائے گا وماھوالا توقف الشئی علی نفسہ۔

اور حیثیت تعلیلی اس لئے باطل ہے کہ علیۃ الشئی لنفسہ لازم آتا ہے اس لئے کہ معنی یہ ہوگا کہ معقولات موضوع منطق ہے لاجل الایصال حالانکہ نفس ایصال بھی عوارض ذاتیہ میں سے ہے تو ثبوت ایصال کے لئے علت بھی ایصال ہوگا اور یہ علیۃ الشئی لنفسہ ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہاں حیث تقیدی عنوانی ہے یا تعلیلی ہے اور یہ محال مذکور اس لئے لازم نہیں آتا کہ علیۃ الایصال موضوعتیہ کے لئے یا تقیید الموضوع بالایصال فی نظر الباحث مراد ہے۔ فی نفس الامر مراد نہیں ہے اور محال ایصال نفس الامری ہے نہ کہ ایصال فی نظر الباحث۔

مصنف جب بیان مقدمہ سے فارغ ہوا جو موقوف علیھا للعلم ہے تو بیان المطالب میں شروع کیا اس لئے کہ یہ بھی موقوف علیہ للعلم ہے اس لئے کہ کسی چیز کو علم تصوری اور تصدیقی سے حاصل کیا جاتا ہے اور جاہل کے لئے طلب ضروری ہے اور طلب کے لئے آلہ طلب لازمی ہے اس لئے مصنف نے اولاً آلہ طلب بیان کیا اور ثانیاً اصول المطالب بیان کئے۔

اس لئے کہ کہا وما یطلب بہ یسمی مطلباً۔ یہ مطلق آلہ طلب کی تعریف

ہے۔ مطلب اگر کسرہ کے میم ساتھ ہو تو پھر معنی حقیقی میں مستعمل ہے یعنی آلہ طلب، لیکن کسرہ ثقیل ہے اس لئے فتحہ کے ساتھ تبدیل کیا جاتا ہے اور اگر فتح میم کے ساتھ ہو یعنی ''مطلب'' تو پھر مصدر ہے اور حمل مطالب پر مبالغتہ ہے اور یا صیغہ اسم ظرف ہے اور مطالب پر اطلاق مجازاً ہے۔

قولہ وامھات المطالب اربع : اربع کے ساتھ اشکال دفع کیا گیا۔ وہ یہ کہ مطالب سے بحث باطل ہے۔ اس لئے کہ مطلوبات تصدیقیہ اور تصوریہ باشخاصھا غیر متناہی ہیں اور غیر منضبط امور سے بحث کرنا ناممکن ہے۔ حاصل جواب یہ ہوا کہ مطلوبات اگرچہ غیر متناہی ہیں لیکن مطالب چار میں منحصر ہیں اور مطالب محصورہ کا استعمال مطلوبات غیر متناہیہ میں علی سبیل البدلیۃ ہے۔ لفظ امھات کے ساتھ ایک اور اشکال دفع کیا وہ یہ کہ مطالب کو چار میں منحصر کرنا غیر صحیح ہے اس لئے کہ کم وکیف ومن وغیرہ بھی مطالب میں سے ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ چار میں حصر اصول مطالب کا ہے نہ کہ مطلق مطالب کا۔

یہاں پر امھات ام کی جمع ہے بمعنی اصل اور آنے والی عبارت میں ذنابات ذنب کی جمع ہے بمعنی فرع اس لئے مقابلہ صحیح ہو اور نہ تو امھات ام کی جمع ہو کر معنی حقیقی لیکر اور ذنابات ذنب کی جمع ہو کر بمعنی عضو مخصوص لیکر تقابل صحیح نہیں ہوتا۔

قولہ ماوای وھل ولم : ماوای کو اس لئے مقدم کیا کہ یہ دونوں مطالب تصو،

کے لئے ہیں اور ھل ولم طلب تصدیق کے لئے اور تصور، تصدیق پر مقدم ہے- پھر ما کو ایّ پر اس لئے مقدم کیا کہ ما مطلق طلب التصور کے لئے ہیں- جبکہ ایّ طلب تصور مع الممیز کے لئے ہے اور مطلق مقدم ہوتا ہے مقید پر-

اور ھل کو لم پر اس لئے مقدم کیا کہ ہل مطلق طلب تصدیق کے لئے ہے جبکہ لم طلب تصدیق مع الدلیل کے لئے اور مطلق، مقید پر مقدم ہوتا ہے-

قولہ فما لطلب التصور بحسب شرح الاسم فسمی شارحہ او بحسب الحقیقۃ فحقیقۃ : حاصل یہ ہے کہ ما کی دو قسمیں ہیں شارحہ اور حقیقیہ اس لئے کہ ما کے ساتھ مطلوب یا تو نفس شرح الاسم ہوگا یعنی صرف لفظ کی توضیح اور تصور الشئی بدون العلم بالوجود الخارجی ہوگا تو اس کو ما شارحہ کہتے ہیں اس لئے کہ اس کے ساتھ مطلوب صرف توضیح و شرح الاسم ہے اور اگر ما کے ساتھ مطلوب شرح الاسم مع العلم بالوجود الخارجی ہو تو اس کو ما حقیقیہ کہتے ہیں- اس لئے کہ حقیقت کا اطلاق موجود فی الخارج پر ہوتا ہے اور اس ما کیساتھ بھی مطلوب تصور الشئی الموجود فی الخارج ہے-

پھر جاننا چاہیئے کہ مطلق تعریف کی سولہ اقسام ہیں- تفصیل یہ ہے کہ تعریف بالجنس والفصل القریبین حد تام ہے- اور تعریف بالجنس القریب والفصل البعید حد ناقص ہے اور اگر جنس قریب اور خاصہ کے ساتھ ہو تو رسم ناقص اور تعریف بالعرضیات العرفۃ رسم ناقص ہے اور ہر ایک ان اقسام اربعہ میں سے یا تعریف لفظی ہوگا- یعنی مقصود اس سے حصول ثانوی ہوگا- یعنی حصول فی المدرکہ بعد الحصول فی الخزانۃ اور یا تعریف حقیقی ہوگا یعنی مقصود حصول اولی ہوگا یعنی وہ چیز اس سے پہلے ذہن

میں حاصل نہیں ہو گا نہ مدرکہ میں نہ خزانہ میں تو کل آٹھ اقسام ہو گئی اور ہر ایک ان آٹھ میں سے یا ماشارحہ کی جواب میں ہو گا یا ماحقیقیہ کے جواب میں ہو گا تو کل سولہ قسمیں ہو گئیں۔

اس کے بعد یہ جاننا چاہئے کہ مامیں تین مذاہب ہیں نمبر ۱) مذہب مصنف، نمبر ۲) مذہب محقق دوانی، نمبر ۳) میر باقر داماد کا مذہب ہے۔

مصنف اور محقق دوانی اس بات پر متفق ہے کہ ماشارحہ مطلق تصور کے طلب کیلئے ہوتا ہے چاہے تصور بالکنہ ہو یا تصور بالوجہ ہو۔ اختلاف صرف ماحقیقیہ میں ہے۔ محقق دوانی کے نزدیک مطلوب ماحقیقیہ تصور الشیٔ بالکنہ ہے فقط مع العلم بالوجود الخارجی اور مصنف کے نزدیک ماحقیقیہ مطلق تصور کیلئے آتا ہے۔ چاہے بالکنہ ہو یا بالوجہ ہو۔ محقق دوانی کی دلیل یہ ہے کہ اگر ماحقیقیہ کا مطلوب عام ہو جاتا تصور بالکنہ و بالوجہ سے تو ماحقیقیہ کا وضع اپنے مطلوب کیلئے مستدرک ہو جائے گا اس لئے کہ یہ مطلوب مجموعہ ماشارحہ اور ہل بسیط سے ادا ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ ماشارحہ سے طلب تصور ہو جائے گا اور ہل بسیط سے علم بالوجود الخارجی آئے گا تو مجموعہ ماشارحہ اور ہل بسیط سے ماحقیقیہ کا مطلوب ادا ہو جائے گا۔ تو ماحقیقیہ کا وضع مستدرک ہو جائے گا۔ یہ اعتراض محقق دوانی پر وارد نہیں ہوتا اس لئے کہ ان کے نزدیک مطلوب ماحقیقیہ تصور الشیٔ بالکنہ مع العلم بالوجود الخارجی ہے اور مجموعہ ماشارحہ اور ہل بسیط سے تصور الشیٔ مطلق آتا ہے۔ چاہے بالوجہ ہو یا بالکنہ ہو تو استدراک نہیں آئے گا۔

مصنف کی طرف سے جواب یہ ہے مقصود ادا مطلوب ہوتا ہے بالاختصار اور اختصار یہ ہے کہ مطلوب ماحقیقیہ کے ساتھ ادا ہو جائے۔

خلاف ماشارحہ اور ھل بسیط کے کہ اس میں طول ہے' تو وضع ماحقیقیہ اپنے مطلوب کے لئے مستدرک نہیں ہوا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مطلوب ماحقیقیہ۔ ماشارحہ اور ھل بسیط ادا نہیں کر سکتے۔اس لئے کہ ماحقیقیہ کا مطلوب تصور الشئی بعد العلم بالوجود ہے یعنی علم بالوجود مقدم ہے اور بعد میں طلب تصور ہوتا ہے البتہ پہلے تصور ماشارحہ کے ساتھ آتا ہے خلاف مجموعہ ماشارحہ اور ھل بسیط کے کہ وہاں پہلے تصور بعد میں علم بالوجود آتا ہے تو معلوم ہوا کہ ماحقیقتہ کا مطلوب ماشارحہ اور ھل بسیط ادا نہیں کر سکتے۔

میر باقر داماد کا مذہب یہ ہے کہ ماشارحہ اور حقیقیہ میں سے ہر ایک کا مطلوب تصور الشئی بالکنہ ہے یعنی یہ دونوں سوال ہوتے ہیں ذاتیات سے اور جواب میں ذاتیات آتے ہیں لیکن یہ مذہب ضعیف ہے اس لئے کہ بہت سی چیزیں بسیط ہوتی ہیں اور ان کے ذاتیات نہیں ہوتی اس لئے ماشارحہ اور حقیقیہ کا مطلوب اعم ہونا چاہئے۔

ای لطلب الممیز بالذاتیات اوبالعوارض

''ایّ'' یہ اصول مطالب میں سے دوسرا اصل ہے' اس سے طلب تصور مجہول کیا جاتا ہے۔ ''ای'' طلب الممیز۔

ایّ ممیّز کی طلب کے لئے آتا ہے' وہ ممیز چاہے ذاتیات کے ساتھ ملتبس ہو یا عوارض کے ساتھ ملتبس ہو۔

یہاں پر دو نسخے ہیں۔ ایک ای لطب الممیز۔ اور دوسرے نسخے میں ''لفظ ممیّز'' نہیں ہے بلکہ لفظ ''تمیز'' ہے' یعنی وای لطلب التمیز۔ پہلا نسخہ کہ اس میں طلب ممیّز ہے کہ ''ای'' ممیّز کو طلب کرتا ہے توما قبل ''ایّ'' مسئول عنہ ہوتا ہے اور مابعد ''ای'' ممیز ہوتا ہے۔ جیسے ''الانسان ای شئی'' اس مثال میں انسان مسئول عنہ ہے اور ''ای'' کا مضاف الیہ' شئی ہے اس کے لئے ممیّز طلب کیا جاتا ہے پھر جاننا چاہئے کہ ای کا مضاف الیہ یا تو مطلق ہوگا یا مقید ہوگا۔

پھر اس میں دو احتمال ہیں۔ مقید بذاتہ ہوگا یا مقید بعرضہ ہوگا اور یا ای کا مضاف الیہ جنس ہوگا۔

اگر مضاف الیہ مطلق شئی ہو' مقید نہ ہو تو ای کے جواب میں فصل اور خاصہ دونوں آسکتے ہیں اور فصل چاہے قریب ہو یا بعید ہو' یا ابعد ہو یا ابعد الابعد ہو' کوئی بھی فصل اور خاصہ ای کے جواب میں آسکتا ہے۔ جیسے الانسان ای شی تو جواب میں ضاحک اور ماشی اور ناطق سب آسکتے ہیں اور اگر ای کا

مضاف الیہ مقید فی ذاتہ ہو یعنی ای شئی ھو فی ذاتہ تو جواب میں فقط فصل آئے گا اور فصل پھر عام ہے، فصل قریب ہو یا بعید ہو یا ابعد ہو۔ اگر ای کا مضاف الیہ مقید فی عرضہ ہو تو جواب میں خاصہ وحدھا آئے گا اور اگر ای کا مضاف الیہ جنس ہو تو جنس عام ہے، جنس قریب ہو یا جنس بعید ہو یا جنس ابعد ہو یا ابعد الابعد ہو۔

تو مضاف الیہ جب جنس قریب ہو تو جواب میں فصل قریب آئے گا اور اگر مضاف الیہ جنس بعید ہو تو جواب میں فصل قریب اور بعید دونوں آسکتے ہیں اور اگر مضاف الیہ جنس ابعد ہو تو جواب میں فصل قریب، بعید، ابعد تینوں آسکتے ہیں اور اگر مضاف الیہ جنس ابعد الابعد ہو تو جواب میں فصل قریب بعید اور ابعد اور ابعد الابعد چاروں آسکتے ہیں۔

یہ تو پہلے والا نسخہ تھا جو ممیّز کے طلب کے لئے آتا ہے، وہ چاہے ذاتیات کے ساتھ ملتبس ہو یا عوارض کے ساتھ ملتبس ہو۔

دوسرا نسخہ جس میں ای تمیز کے لئے آتا ہے تو اس صورت میں ''باء'' بالذاتیات اور بالعرضیات میں سبب کے لئے ہو گا تو معنی یہ ہو گا کہ ای طلب تمیز کے لئے آتا ہے ذاتیات کے سبب سے یا عوارض کے سبب سے اس تقدیر پر تمیز کا معنی مصدری مراد نہیں ہو گا بلکہ تمیز کو ممیّز کے معنی میں لیں گے، اس لئے کہ مقصود ممیز ہے تمیز نہیں ہے۔ اس لئے کہ تمیز معنی مصدری انتزاعی ہے اور معنی مصدری مقصود نہیں ہوتا۔

وھل لطلب التصدیق .....اوعلی صفتہ فمر کبتہ

ھل طلب تصدیق کے لئے آتا ہے' اگر طلب تصدیق وجود فی نفسہ پر ہو تو وہ ھل بسیطہ ہے اور اگر طلب تصدیق وجود فی نفسہ پر نہ ہو بلکہ صفت پر ہو تو وہ ہل مرکبہ ہوتا ہے- گویا ھل کی دو قسمیں ہیں (۱) ھل بسیطہ (۲) ھل مرکبہ-

ھل بسیطہ : جو طلب تصدیق وجود فی نفسہ کے لئے ہو جیسے کہ ھل الانسان موجود' یا طلب تصدیق سلب فی نفسہ کے لئے ہو جیسے ھل الانسان لیس بموجود اس ھل کے جواب میں جو قضیہ آئے گا اس کو ھلیہ بسیطہ کہتے ہیں' جیسے الانسان موجود فی جواب ھل الانسان موجود یا صفات متقدمہ عن الوجود کی طلب تصدیق کے لئے ہو جیسے کہ ھل الانسان ممکن ومتقرر' اس لئے کہ الماھیۃ امکنت 'فتقررت' فوجبت' فوجدت' یہ تین صفات یعنی امکان' تقرر' وجوب' تینوں وجود سے پہلے ہوتے ہیں- ان تینوں کو صفات متقدمہ عن الوجود کہتے ہیں- اور اگر طلب تصدیق صفات متاخرہ عن الوجود کے لئے ہو تو وہ ھل مرکبہ کہلاتا ہے- جیسے کہ ھل الانسان قائم- ھل الانسان ابیض اس ھل کے جواب میں جو قضیہ آئے گا اس کو ھلیہ مرکبہ کہتے ہیں-

اعتراض : ھل بسیطہ کو بسیطہ اور ھل مرکبہ کو مرکبہ کیوں کہتے ہیں۔ دونوں کا وجہ تسمیہ کیا ہے۔ اس میں متعدد احتمالات ہیں جو کہ بظاہر سب باطل ہیں-

(۱) ایک ھل مرکبہ ہے یعنی کلمات سے مرکب ہے اور دوسرا غیر مرکب

ہے یعنی کلمات سے مرکب نہیں ہے۔اس وجہ سے ایک کو مرکب اور دوسرے کو بسیطہ کہہ دیا۔ تو یہ غیر صحیح ہے' اس لئے کہ ھل چاہے بسیطہ ہو چاہے مرکبہ ہو' لیکن کلمات سے مرکب نہیں ہے۔ تو ایک کو بسیطہ کہنا اور دوسرے کو مرکب کہنا یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

(۲) اور اگر وجہ تسمیہ یہ ہو کہ ایک ھل حروف سے مرکب ہے اور دوسرا حروف سے مرکب نہیں ہے تو یہ بھی غیر صحیح ہے۔ اس لئے کہ دونوں ھل چاہے بسیطہ ہو یا مرکبہ ہو۔ حروف ہی سے مرکب ہے۔ تو ایک کو مرکبہ کہنا اور دوسرے کو بسیطہ کہنا بھی صحیح نہیں۔ اس لئے کہ ترجیح بلا مرجح لازم آتا ہے۔

(۳) اور اگر وجہ تسمیہ یہ ہو کہ یہ باعتبار تصدیق کے ہے کہ ھل طلب تصدیق کے لئے آتا ہے تو ایک کو مرکبہ کہا اور دوسرے کو بسیطہ کہا تو یہ وجہ تسمیہ بھی غیر صحیح ہے۔اس لئے کہ تصدیق کی دو قسمیں ہیں کونسی تصدیق مراد ہے۔ تصدیق حکمی مراد ہے یا تصدیق امامی مراد ہے۔اگر تصدیق سے امامی مراد ہو جس کے امام رازی قائل ہے تو وہ تو مرکب ہے تو پھر ھل دونوں میں مرکب ہونا چاہئے تو ایک کو بسیطہ اور دوسرے کو مرکب کہنا صحیح نہیں ہے۔

اور اگر تصدیق سے حکمی مراد ہو جو اذعان کا نام ہے جس کے قائل حکماء ہیں تو وہ بسیطہ ہے تو پھر بھی ایک کو مرکبہ اور دوسرے کو بسیطہ کہنا صحیح نہیں ہے۔

(۴) اگر وجہ تسمیہ باعتبار متعلق التصدیق کے ہو تو تصدیق کا متعلق قضیہ ہوگا یا نسبت ہوگی- اگر قضیہ ہو تو وہ مرکب اور اگر نسبت ہو تو وہ بسیط- تو پھر بھی ایک کو مرکبہ دوسرے کو بسیطہ کہنا صحیح نہیں ہے- ترجیح بلا مرجح لازم آتا ہے- پھر آپ بتائیں وجہ تسمیہ کیا ہے-

جواب : ھل مرکبہ اور بسیطہ ہونے کی وجہ تسمیہ باعتبار محکی عنہ ہے اگر محکی عنہ مرکب ہو تو ھل بھی مرکب ہوگا اور اگر محکی عنہ بسیط ہو تو ھل بھی بسیط ہوگا جیسے کہ ھل الانسان ابیض۔ اب اس کا محکی عنہ مرکب ہے' ایک انسان دوسرا ''ابیض'' تیسرا خلط تو یہ ھل بھی ھل مرکبہ ہوگا-

اور ''ھل الانسان موجود'' اس میں محکی عنہ بسیط ہے' ایک وجود اور دوسرا انسان ہے' لیکن وجود تو نفس انسان ہے بغیر کسی حیثیت زائد کئے ہوئے' تو یہاں پر ھل بھی بسیطہ ہوگا-

ھل کے اندر جمہور اور میر باقر داماد کے درمیان اختلاف ہے- جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ھل کی دو قسمیں ہیں-

(۱) ھل بسیطہ' (۲) ھل مرکبہ-

اور میر باقر داماد کا مذہب ہے کہ ھل بسیطہ اور مرکبہ کے ساتھ ساتھ ایک قسم ثالث بھی ہے جس کا نام ھل ابسط ہے- باقر داماد کے نزدیک ھل ابسط وہ ہے جو طلب تصدیق صفات متقدمہ عن الوجود کے لئے ہو-

اور جو ھل طلب تصدیق وجود فی نفسہ کے لئے ہو تو اس کو ھل بسیطہ کہتے ہیں اور جو ھل طلب تصدیق صفات متاخرہ عن الوجود کے لئے آتا ہے اس کو

ھل مرکبہ کہتے ہیں۔

جمہور صفات متقدمہ عن الوجود کے لئے ھل بسیطہ کو استعمال کرتے ہیں۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ اثنینیت میں انحصار ہے کہ ھل کی دو قسمیں ہیں۔ اگر قسم ثالث نکالے جو کہ ھل ابسط ہے تو استدراک لازم آئے گا اور استدراک باطل لہذا یہ کہنا کہ ھل کا قسم ثالث ھل ابسط ہے یہ بھی باطل ہے' استدراک اس لئے لازم آئے گا کہ صفات متقدمہ عن الوجود کی طلب کے لئے ھل بسیط کافی ہے۔ اس لئے کہ جب آپ نے وجود فی نفسہ پر تصدیق طلب کی' تو آپ کو صفات متقدمہ پر بھی تصدیق حاصل ہو گئی۔ اس لئے کہ الماھیت' امکنت' فتقررت' فوجبت' فوجدت وجود سے پہلے تین درجے ہوتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ جب وجود فی نفسہ پر تصدیق حاصل ہو گی تو اس سے پہلے صفات متقدمہ پر بھی تصدیق حاصل ہوئی ہو گی۔ پس جب آپ ھل بسیطہ صفات متقدمہ عن الوجود کو حاصل کر سکتے ہیں تو یہ کافی ہے اور ھل ابسط کو نکالنا استدراک ہی ہو گا۔

میر باقر داماد کہتے ہیں کہ اگر ھل بسیط کو صفات متقدمہ عن الوجود کے لئے استعمال کیا جائے تو کون المتبوع تابع وکون التابع متبوعا" لازم آئے گا۔ ہونا یہ چاہئے تھا کہ ھل بسیطہ کو صفات متقدمہ کے لئے وضع کیا جاتا اور وجود فی نفسہ کو اس کا تابع بنا دیا جاتا۔

لیکن جمہور نے ایسا نہیں کیا تو اب ہم کو چاہئے کہ ھل کا ایک قسم ثالث اور نکالیں جو کہ ھل ابسط ہے' ورنہ تابع متبوع بنے گا اور متبوع تابع بنے گا'

لیکن اس کا جواب وہی ہے جو ما قبل میں گزر چکا۔

ولم لطلب الدلھل .....بحسب نفسه

امہات المطالب چار ہیں۔ مطالب اربعہ کی تفصیل میں سے لف نشر مرتب کے طور پر مطالب ثلاثہ ذکر ہو گئے۔اب مطلب رابع بیان کر رہا ہے' مطالب میں سے ایک مطلب لم ہے۔اس کو سب سے موخر کر دیا۔ اس لئے کہ لم کا مدعی مرکب ہے۔اس میں ترکیب ہے' ایک طلب تصدیق اور دوسرا اس کے ساتھ ساتھ طلب دلیل' اسی وجہ سے اس کو موخر کر دیا اور بواقی مفرد کے حیثیت سے تھے تو ان کو مقدم کر دیا۔

ماتن نے ذکر کیا کہ لم لطلب الدلیل کہ لم یا طلب دلیل (علت) کے لئے آتا ہے صرف تصدیق پر' یعنی ثبوت محمول موضوع پر قطع نظر نفس الامر سے کہ یہ ثبوت نفس الامری ہے' اور یا لم طلب علت محمول کے لئے آتا ہے' باعتبار نفس الامر کے' کہ نفس الامر میں یہ محمول موضوع کے لئے ثابت ہے تو گویا کہ لم دو معنوں کے لئے استعمال ہے۔

(۱) طلب الدلیل یعنی باعتبار الوجود العلمی قطع نظر ثبوت نفس الامری سے۔

(۲) طلب الدلیل یعنی طلب العلت نفس الامر کے اعتبار سے۔

پہلے لم کے جواب میں جو آتا ہے اس کو دلیل انی کہا جاتا ہے۔

اور دوسرے کے جواب میں جو آتا ہے اس کو دلیل لمی کہا جاتا ہے۔

دلیل انی : اس کو کہتے ہیں کہ جہاں معلول کو علت کے لئے دلیل بنایا جائے' مثال کے طور پر معلول کی جانب سے علت پر استدلال ہو جیسے کہ دخان کسی نے دیکھا- تو یہ دلالت کرتا ہے آگ پر' اس لئے کہ دخان کے لئے علت آگ ہے- بالفاظ دیگر جہاں پر ثبوت اوسط للاصغر معلول ہو ثبوت اکبر للاصغر کے لئے-

اس کی وضاحت یہ ہے کہ نتیجہ کے موضوع کو اصغر کہتے ہیں اور محمول کو اکبر کہتے ہیں- تو جس میں اصغر ہوتا ہے اس کو صغرٰی اور جس میں اکبر ہوتا ہے اس کو کبرٰی کہتے ہیں-

اب ثبوت اوسط للاصغر ثبوت اکبر للاصغر کے لئے علت ہوتا ہے جیسے کہ آپ کا دعوٰی ہے کہ ''الانسان متعفن الاخلاط'' صحت کے لئے دم' بلغم' صفراء' سوداء ان چار چیزوں کا معتدل ہونا ضروری ہے- اگر اس میں کمی بیشی آجائے تو آدمی بیمار ہو جاتا ہے- تو جب آپ نے بیمار انسان کو دیکھا تو یہ کہا کہ ''ھذا متعفن الاخلاط'' یہ مدعی ہے-

صغرٰی : ''لانہ محموم''- کبرٰی : وکل ماھو محموم فھو متعفن الاخلاط-

نتیجہ : ھذا متعفن الاخلاط- محموم حد اوسط ہے' انسان یہاں پر اصغر ہے اور متعفن الاخلاط یہ اکبر ہے-

اب یہاں پر انسان جو اصغر ہے اس کے لئے تعفن الاخلاط کو ثابت کیا اور ''حمی'' کے لئے علت تعفن الاخلاط ہے-

پس جہاں ثبوت اوسط للاصغر معلول ہو ثبوت اکبر للاصغر کے لئے تو وہ

دلیل انی ہے- وجہ تسمیہ :انی یہ منسوب بسوئے ان ہے اور ان تحقیق کے لئے آتا ہے اور اس سے ثبوت معلول کی جانب سے علت پر استدلال کیا جاتا ہے یعنی حد اوسط دال ہے تحقق حکم پر نہ یہ کہ نفس الامر میں علت ہے اور اگر ثبوت نفس الامری مقصود ہو تو اس کو دلیل لمی کہتے ہیں-

دلیل لمی :اس کو کہتے ہیں کہ علت کی جانب سے معلول پر استدلال کیا جائے جیسے کہ رات کو آگ دیکھی تو یہ استدال کیا کہ دخان موجود ہوگا-

منطقی تعریف :کہ ثبوت اوسط للاصغر علت ہو ثبوت اکبر للاصغر کے لئے جیسے کہ دعویٰ یہ ہے کہ الانسان محموم دلیل انی کے مدعی کو معکوس کیا-

صغریٰ :لانہ متعفن الاخلاط کبریٰ :وکل ماھو متعفن الاخلاط فھو محموم-

نتیجہ :الانسان محموم-

یہاں پر انسان اصغر ہے اور متعفن الاخلاط اوسط ہے اور محموم اکبر ہے-

لمی :منسوب بسوئے لم ہے اور لم علت کو کہتے ہیں اور یہاں پر بھی ثبوت محمول للموضوع فی نفس الامر کے لئے دلیل طلب کیا گیا ہے اور لم طلب دلیل کے لئے آتا ہے' آپ اگر کسی سے پوچھیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جناب علت اور دلیل فراہم کرو-

واما مطالب من و .....او مندرجتہ فی الھل المرکبہ

یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے-

اعتراض :یہ ہوتا ہے کہ ما'ای' ھل اور لم کو آپ نے گنوایا اور کہا کہ مطالب

چار ہیں' حالانکہ ان کے علاوہ اور بھی مطالب ہیں جن کے ذریعے سوال کیا جاتا ہے تو حصر اربع میں غیر صحیح ہے۔

جواب : ہم نے اصول مطالب کو اربعہ میں منحصر کیا ہے' اس لئے کہ اصول یہی ہیں اس کے علاوہ جو مطالب ہیں تو وہ اصول نہیں ہیں بلکہ وہ ان اصول اربعہ کے تابع ہیں۔

من کم کیف' این' متی' یہ مطالب یا تو ای کے تابع ہیں اور یا یہ ھل مرکبہ کے اندر داخل ہیں۔ اس لئے کہ یہ مطالب جتنے بھی ہیں ان سے مقصود یا تمیز المطلوبات عن الغیر ہو گا اور یا طلب تصدیق ہو گا۔

اگر مقصود اول ہو تو ای کے اندر داخل ہوں گے اور اگر مقصود طلب تصدیق ہو تو ھل مرکبہ میں داخل ہوں گے۔

من : یہ طلب شخصی کے لئے آتا ہے۔ یا طلب جنسی کے لئے آتا ہے۔ جیسے کہ ''من زید'' یعنی زید کس قبیل سے ہے' عربی ام غیر عربی اور یا طلب جنس کے لئے ہوتا ہے جیسے کہ من الجبریل انسی ام جنی۔

لیکن جنس سے مراد جنس اصولی ہے' جنس منطقی نہیں ہے۔

کم : یہ تعیین مقدار اور تعیین عدد کے لئے آتا ہے' جیسے کہ کم ثوبک یعنی کم ذراع ثوبک یا کبھی کم عدد کے لئے آتا ہے جیسے کہ سل ' نی اسرائیل کم اتیناھم من ایۃ۔

کیف : طلب حال کے لئے آتا ہے جیسے کہ کیف حالک۔

این : طلب مکان کے لئے آتا ہے جیسے کہ من این انت۔

متی : طلب تعین زمان کے لئے آتا ہے جیسے متی یخرج الامیر - لہذا معلوم ہوا کہ اصول مطالب چار ہیں اور ان چار کے علاوہ جتنے بھی ہیں' توابع ہیں اصول نہیں ہیں تو اعتراض دفع ہوا-

التصورات قدمنا ها .....یمتنع علیه الحکم

یعنی ھذہ التصورات یہ بحث ہے تصورات کی' یا التصورات ھذہ' التصورات کو خبر بنادیں یا مبتدا بنادیں' دونوں صحیح ہے اور یا یہ کہ التصورات کو بغیر اعراب کے پڑھ لیں' یعنی لا محل نہ من الاعراب ہو-

جیسے کہ اکثر عنوانات ایسے پڑھے جاتے ہیں یا تقدیر عبارت اس طرح ہے کہ ھذ بحث التصورات سب سے پہلے اشکال ہوتا ہے کہ معنون عنوان کے ساتھ مطابق نہیں ہے عنوان میں تو تصورات ہیں اور آگے بحث متصورات سے ہوتی ہے تصور سے بحث نہیں ہو رہی- لہذا مطابقت نہیں ہے-

جواب : تصورات بمعنی متصورات کے ہیں- بحث بھی متصورات سے ہے اور عنوان بھی متصورات ہوا تو اس کی وجہ سے مطابقت آگئی-

اشکال : یہ ہوتا ہے کہ جب تصورات کو متصورات کے معنی میں لے لینا تھا تو ایک میم کے بڑھانے میں کیا نقصان تھا۔ المتصورات کہہ دیتے-

جواب : (۱) آپ کو معلوم ہے کہ متون کی بناء اختصار پر ہوتی ہے اور التصورات بنسبت المتصورات کے مختصر ہے- (۲) دوسری بات یہ ہے کہ

یہاں تنبیہ مقصود ہے کہ تصور علم ہے اور متصور معلوم ہے۔ علم مقصود اصلی ہوتا ہے اور معلوم مقصود اصلی نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے التصورات ذکر کیا۔ التصورات کو جمع لاکر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ تصورات کے افراد زیادہ ہیں۔ مثلاً" شک 'انکار' وہم' تخیل وغیرہ۔

قدمنا ھا وضعا لتقدمھا طبعا

''یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ پھر ایک دعوی ہے۔ پھر اس دعوی کی دلیل ہے اور پھر اس دلیل پر اشکال اور پھر حلہ سے اشکال کا جواب ہے۔''

اشکال: یہ ہوتا ہے کہ تصورات پر تصدیقات کو مقدم کرنا چاہئے تھا' اس لئے کہ تصدیق پر فوز الدارین مبنی ہے اور تصورات کچھ بھی نہیں اور اگر تصورات میں زیادتی آگئی تو پاگل بن جاؤ گے اور تصدیق یقین کا نام ہے جس پر فوز دنیوی اور فوز اخروی مبنی ہے' تو آپ نے تصور کو مقدم کردیا اور تصدیق کو بعد میں لایا۔

جواب: قدمنا ھا لتقدمھا طبعًا اس لئے کہ تصور تصدیق پر طبعًا مقدم ہے۔ تصدیق بغیر تصور کے حاصل نہیں ہوسکتا۔ یعنی تصور علت ہے تصدیق کے لئے لیکن علت تام نہیں ہے۔

علت: وہ ہوتی ہے کہ موخر مقدم کے بغیر نہ آسکتا ہو۔

علت غیر تام: وہ ہوتی ہے کہ مقدم اگر آجائے تو یہ ضروری نہ ہو کہ موخر بھی آجائے۔

تام : وہ ہوتا ہے کہ معلول اس کے ساتھ ضرور آجائے۔

تقدم کی پانچ قسمیں ہیں اور تاخر کی بھی پانچ قسمیں ہیں۔

وجہ حصر یہ ہے کہ موخر کا مقدم کے ساتھ ابتدائی زمانے میں جمع ہونا ممکن ہوگا یا نہیں ہوگا' اگر جمع ہونا ممکن نہ ہو مقدم کے ابتدائی زمانے میں' تو اس کو تقدم بالزمان کہتے ہیں اور موخر کو موخر بالزمان کہتے ہیں جیسے کہ اب مقدم ہے ابن پر اور ابن موخر ہے' ابن اب کے ابتدائی زمانہ میں نہیں آسکتا اور اگر جمع ممکن ہو' مقدم کے ابتدائی زمانے میں موخر کے ساتھ' تو موخر مقدم پر موقوف ہوگا یا نہیں ہوگا' اگر موقوف ہو تو پھر علت ہوگا یا نہیں ہوگا' اگر موخر مقدم پر موقوف ہو اور اس کے لئے علت ہو تو اس کو تقدم بالعلیت کہتے ہیں۔

اور اگر علت نہ ہو اور موقوف ہو تو تقدم بالطبع اور اگر موخر مقدم پر موقوف نہ ہو تو اس صورت میں تقدم اور تاخر بالنسبۃ الی مرتبۃ خاصۃ ہوگا یا کسی مکان خاص کے ساتھ ہوگا' اگر مرتبہ خاص کے بنسبت ہو تو اس کو تقدم بالشرف کہتے ہیں جیسے کہ صدیق اکبر کا مرتبہ مقدم ہے دیگر صحابہ کرام پر۔ اور اگر مکان خاص کے بنسبت ہو تو اس کو تقدم بالمکان کہتے ہیں' جیسے کہ مسجد میں صف اول باقی صفوف پر۔ تصور کا تصدیق پر مقدم ہونا بالطبع ہے۔ یہ ایک دعوی ہے۔ اس پر دلیل کیا ہے تو دلیل یہ ہے کہ

فان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم

دلیل ایک مقدمہ سے نہیں بنتی' لیکن یہاں پر اختصار کی وجہ سے ایک

ذکر کیا ہے۔ اگر مجہول مطلق پر حکم ممتنع ہو تو تصور مقدم ہوگا' طبعاً' لکن المقدم حق فالتالی مثلہ۔ مقدم حق ہے تو معلوم ہوا کہ تصور کے بغیر تصدیق نہیں آسکتی۔ لیکن دلیل پر اشکال یہ ہے کہ قیل فیہ حکم فہو کذب۔

یہاں قیل کے ساتھ دلیل پر اعتراض ہے' کہا گیا ہے کہ اس مجہول مطلق کے جملے پر حکم ہوا ہے۔ ممتنع علیہ الحکم کے ساتھ تو پھر یہ قول کرنا کہ مجہول مطلق پر حکم نہیں لگ سکتا تو یہ جھوٹ ہے۔

فیہ : کی ضمیر مجہول مطلق کے طرف راجع ہے اور ارجاع ضمیر میں تین احتمالات ہیں۔

(۱) تصورات کی طرف راجع ہو۔ (۲) قدمنا ھا وضعاً کی طرف راجع ہو۔ (۳) مجہول کی طرف راجع ہو۔ ان تینوں میں سے پہلے دو غلط ہیں۔ وہ مرجع نہیں ہو سکتے اور تیسرا صحیح ہے کہ مجہول مطلق کی طرف راجع ہے۔

قیل فیہ حکم فھو کذب میں لفظ کذب اگر صفت مشبہ ہو تو حمل صحیح ہے' یعنی خبر بنانا صحیح ہے اگر مصدر ہو تو حمل مبالغتہ ہوگا اور یا کذب میں الف محذوف ہے بمعنی کاذب اسم فاعل ہے۔

اشکال : اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ فان الجہول المطلق الخ کا یہ قضیہ صادق نہیں ہے 'کاذب ہے۔ ورنہ اجتماع النقیضین لازم آئے گا' عقد حمل اور عقد وضع میں' لکن التالی باطل فالمقدم مثلہ اجتماع النقیضین باطل ہے۔ لہٰذا اس قضیہ کا صادق ہونا بھی باطل ہے۔ بطلان تالی تو ظاہر ہے اور ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ قضیہ صادق ہوا تو اجتماع النقیضین لازم آئے گا' عقد وضع اور

عقد حمل میں عقد الحمل تو محمول کی جانب ہوتا ہے اور عقد وضع موضع کے جانب ہوتا ہے۔ عقد الحمل میں اس طرح اجتماع النقیضین آئے گا کہ فان المجہول المطلق یمتنع علیہ الحکم میں یمتنع کے ساتھ امتناع کا حکم ہے۔ مجہول مطلق پر، اور امتناع ایک حکم ہے، احکام میں سے اور حکم تقاضا کرتا ہے کہ مجہول مطلق نفس الامر میں موجود ہو اور اس پر جب ایک حکم ہوا تو اب یہ تقاضا کرتا ہے کہ اور احکام بھی اس پر لگ سکتے ہیں اور مجہول مطلق نفس الامر میں موجود بھی ہے اور جب یمتنع کے مادے اور خصوصیت کو دیکھتے ہیں تو وہ تقاضا کرتا ہے کہ مجہول مطلق نفس الامر میں موجود نہیں ہے اور اس پر جو حکم لگ رہا ہے صحیح نہیں ہے تو موجود ہے اور موجود نہیں ہے۔ حکم لگانا صحیح ہے اور حکم لگانا صحیح نہیں ہے۔ تو یہ اجتماع النقیضین ہے۔

عقد وضع میں اجتماع النقیضین اس طرح لازم آئے گا کہ فان المجہول المطلق یمتنع علیہ الحکم مجہول مطلق کی طرف جب ہم دیکھتے ہیں تو مجہول مطلق کے عنوان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معلوم نہیں ہے اور جو معلوم نہ ہو تو اس پر حکم لگانا صحیح نہیں ہوتا اور دوسری طرف جب ہم اس پر حکم لگنے کو دیکھتے ہیں تو حکم جس پر لگتا ہے وہ موجود اور معلوم ہوتا ہے تو اب معلوم ہے اور معلوم نہیں ہے۔ حکم لگانا صحیح ہے اور حکم لگانا صحیح نہیں ہے۔ یہی تو اجتماع النقیضین ہے۔ لہٰذا قضیے کا صادق آنا باطل ہے تو جب دلیل باطل ہو گئی تو مدعی بھی باطل ہوا۔

قیل فیہ حکم فھو کذب

حکم بالامتناع جھوٹ ہے۔اس لئے کہ حکم اس میں موجود ہے تو آپ کیسے کہتے ہیں کہ حکم مجہول مطلق پر نہیں ہو سکتا۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ المجہول المطلق یمتنع علیہ الحکم موجبہ کلیہ محصورہ ہے' اس لئے کہ مہملتہ فن محصورہ کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے اور اس میں دو مذاہب ہیں۔(۱) متقدمین کا (۲) متاخرین کا۔ متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ قضیہ محصورہ میں حکم طبعیت مطبقہ علی الا فراد پر ہوتا ہے تو پھر تقریر شک اس طرح ہے کہ طبعیۃ مجہول مطلق اس قائل کے نزدیک معلوم ہوگا یا مجہول ہوگا بنابر ہر تقدیر اجتماع نقیضین لازم آتا ہے عقد وضع اور عقد حمل میں بنابر تقریر سابق اور متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ حکم قضیہ محصورہ میں عین افراد پر ہوتا ہے تو پھر تقریر شک اس طرح ہے کہ افراد مجہول مطلق یا معلوم ہوں گے' اس قائل کے نزدیک اور یا مجہول ہوں گے بناءبر ہر تقریر اجتماع نقیضین لازم آتا ہے عقد وضع اور عقد حمل میں تفصیل مذکور کے مطابق۔

وحله انه معلوم .....فالحكمه وسلبه بالاعتبارين

یہاں پر دو نسخے ہیں۔ ایک میں لفظ بالعرض ہے اور دوسرے میں بالفرض ہے۔ پہلا نسخہ متقدمین کے مذہب پر مبنی ہے یعنی بالعرض کا اور دوسرا نسخہ متاخرین کے مذہب پر مبنی ہے یعنی بالفرض کا..... تو حل کا خلاصہ متقدمین کے مسلک پر یہ ہے کہ طبیعتہ مجہول مطلق معلوم بھی ہے اور

مجہول بھی ہے- اور اجتماع النقیضین بجہتین جائز ہے- اس لئے کہ معلومیت بالذات ہے اور مجہولیت بالفرض ہے- معلومیت اسی طرح ہے کہ طبعیۃ مجہول مطلق ایک کلی ہے کلیات فرضیہ میں سے اور ہر کلی حاصل فی العقل ہوتی ہے اور جو حاصل فی العقل ہوتی ہے وہ معلوم بالذات ہوتی ہے اور مجہولیت بالعرض اس طرح ہے کہ اس کلی کے افراد مجہول ہیں' نہ خارج میں موجود ہیں نہ ذہن میں تو مجہولیت افراد کی وجہ سے کلی مجہول ہوئی' تو صحت حکم باعتبار معلومیت بالذات ہے اور امتناع حکم باعتبار مجہولیت بالعرض ہے تو عقد حمل میں اجتماع نقیضین نہیں آیا اور جب معلومیت بالذات اور مجہولیت بالعرض ہے تو عقد وضع میں بھی اجتماع النقیضین نہیں آیا اور متاخرین کے مسلک پر حاصل حل یہ ہے کہ افراد مجہول مطلق معلوم بھی ہے اور مجہول بھی ہے' لیکن بجہتین مختلفتین اس لئے اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا- وجہ یہ ہے کہ افراد مجہول مطلق معلوم بالذات ہیں یعنی بالفعل ہے' بواسطہ مرأتیت مفہوم کلی کے' اس کی طرف اور مجہول مطلق بالفرض ہے- اس لئے کہ یہ افراد فرضیہ ہے- تو اس وصف مجہولیۃ کے ساتھ اتصاف بھی فرضی ہے اور جب معلومیت اور مجہولیت مختلف جہات سے ہیں تو عقد وضع میں اجتماع نقیضین لازم نہیں آیا- نیز صحت حکم باعتبار معلومیت بالفعل کے ہے اور امتناع حکم باعتبار مجہولیت فرضی ہے تو عقد حمل میں اجتماع نقیضین لازم نہیں آیا- قولہ وسیاتی ای فی بحث التصدیقات-

الافاده انماتتم بالدلاله منها عقلية بعلاقه ذاتية

اب یہاں سے ماتن دلالت کی بحث شروع کر رہے ہیں' سب سے پہلے ایک دفع توہم کرتے ہیں۔ توہم یہ ہے کہ منطق کے اندر مقصود موصل تصوری اور تصدیقی ہیں' جن کو قول شارح اور حجت کہتے ہیں اور یہ دونوں معانی کے قبیل میں سے ہے تو ماتن نے الفاظ کی بحث کو کیوں شروع کیا جو کہ غیر مقصودی ہے' اس لئے کہ علم منطق میں الفاظ سے تو بحث نہیں ہوتی۔

جواب : ٹھیک ہے ہم مانتے ہیں لیکن افادہ اور استفادہ الفاظ کی بحث پر موقوف ہے الفاظ کی بحث اگر نہ ہو تو افادہ اور استفادہ نہیں ہو سکتا' اس لئے کہ معنی سے تعبیر الفاظ دالہ کے ساتھ ہوتا ہے تو الفاظ معنی پر دلالت کرتے ہیں' تب معنی سمجھ میں آتے ہیں' اس لئے الفاظ کی بحث کو شروع کیا۔

الافادۃ الخ : افادہ جزائی نیست کہ دلالت کے بغیر تام نہیں ہوتا۔ تقدیر عبارۃ اس طرح ہے کہ انماتتم بالنسبۃ الینابد لالتہ الخ نسبت کی قید اس لئے لگاتے ہیں کہ انبیاء کرام اور بزرگ و اولیاء کرام کو افادہ اللہ کی طرف سے وحی اور الہام کے ساتھ بھی ہوتا ہے' ان کو تعلیم اور تعلم کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ رہا کتابت اور اشارات کا مسئلہ' تو اس میں مشقت اور تکلیف زیادہ ہے ہر مقام میں ان سے استفادہ کرنا مشکل ہے' اس لئے افادہ اور استفادہ دلالت پر موقوف ہوا۔

دلالت : لغت میں راہ نمودن کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں "کون الشئی

حیث یعلم منہ شئی آخر کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کی وجہ سے دوسرے پر علم آجائے جیسے کہ آگ کی دلالت دخان پر یا بالعکس۔

منها عقلیته بعلاقه ذاتیته

دلالت کی ابتدائی اقسام تین ہیں عقلی، وضعی اور طبعی پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں لفظی، غیر لفظی۔ لہٰذا چھ اقسام ہوگئے۔ ان میں سے پھر ایک قسم یعنی لفظی وضعی ایسی ہے کہ اس کی پھر تین قسمیں ہیں۔ مطابقی تضمنی اور التزامی تو کل نو قسمیں ہوگئیں۔ پہلے تین اقسام یہ ہیں (۱) عقلی، (۲) وضعی، (۳) طبعی۔ ماتن نے تینوں کو منہا منہا کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ دلالت کی اقسام اصل میں استقرائی ہیں اور تینوں تتبع سے سمجھ میں آتی ہیں، تینوں میں حصر عقلی نہیں ہے بلکہ استقرائی ہے۔

ایک ان میں سے دلالت عقلی ہے جو علاقہ ذاتیہ کی وجہ سے ہو اور احد ھما علت ہو آخر کے لئے یا دونوں معلولین ہو علت ثالث کے لئے، عقلی منسوب بسوئے عقل ہے اور اس کا مدار عقل پر ہے، اس لئے اس کو عقلی کہتے ہیں اور اس کی تعریف یہ کی ہے کہ دلالت عقلی وہ ہے جو علاقہ ذاتیہ پر مبنی ہو یہ وہ علاقہ ہے جس کی وجہ سے انفکاک دال مدلول سے عندالعقل ممتنع ہو جیسے لازم وملزوم اور اثر و موثر کے درمیان، عقلی کی دو قسمیں ہیں۔ لفظی اور غیر لفظی۔

دلالت لفظی عقلی کی مثال جیسے کہ لفظ دیز مسموع من وراء الجدار یدل علی اللافظ۔ دلالت غیر لفظی عقلی کی مثال جیسے کہ ''دخان'' کی دلالت

''نار'' پر دن کے وقت' اور نار کی دلالت دخان پر رات کے وقت- تو اس میں نار علت ہے دخان کے لئے' یا جیسے کہ دخان کی دلالت حرارت پر کہ یہ دونوں دخان و حرارت معلولین ہیں علت ثالث کے لئے جو کہ نار ہے-

ومنـــها وضعيته بجعل جاعل

وضعی منسوب ہے' وضع کی طرف کہ واضع اس کو وضع کرتا ہے اور اس کی تعریف کی ہے بجعل جاعل کے ساتھ یعنی بوضع الواضع کہ واضع نے کسی لفظ کو کسی معنی کے لئے وضع کیا ہو اور وہ اس پر دلالت کرتا ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں-(۱) لفظی' (۲) غیر لفظی-

دلالت وضعی لفظی جیسے کہ حیوان ناطق کو انسان کے لئے وضع کیا ہے اور یا زید کو اس کے ذات و تشخص کے لئے وضع کیا ہے تو یہ اس پر دلالت بھی کرتا ہے- دلالت وضعی غیر لفظی کی مثال جیسے کہ دوال اربعہ خطوط عقود نصب اشارات-

خطوط : یہ خط اور لکھائی معانی پر دلالت کرتا ہے-

عقود : جیسے کہ انگلیوں سے حساب کرنا کہ یہ خاص عدد کے لئے وضع ہے-

نصب : جیسے کہ راستے میں کسی چیز کو گھاڑ دیا ہو جس سے میل کی نشان بتلانا ہو تو نصب کی وضع اس کو کہتے ہیں-

اشارات : جیسے کہ سر کا ہلانا کہ کبھی اس کے ہلانے سے مقصود نفی ہوتی ہے اور کبھی اثبات ہوتا ہے-

ومنـــها طبعيته باحداث طبعيته

طبعی منسوب ہے طبع کی طرف اور اس میں طبع کو دخل ہوتا ہے اور اس کی تعریف کی ہے - باحداث طبعیۃ کے ساتھ یعنی جو طبعیت کے احداث سے پیدا ہو جائے یعنی جب مدلول طبعیت کو عارض ہو جائے تو وہ اس کو دال کے احداث پر مجبور کرتا ہے تو طبعیت دال کا احداث کرتا ہے - اس کی بھی دو قسمیں ہیں - لفظی اور غیر لفظی دلالت طبعی لفظی جیسے اح اح یہ سینے کی تکلیف پر دلالت کرتے ہیں اس لئے کہ طبعیت کو جب وجع عارض ہوتا ہے تو وہ اح اح کرنے پر مجبور ہوتا ہے -

دلالت طبعی غیر لفظی جیسے دلالت حمرۃ الوجہ علی الخجل اور صفرۃ الوجہ علی الوجل اور سرعۃ النبض علی المزاج المخصوص تو معلوم ہوا کہ جمہور کے نزدیک دلالت کی چھ قسمیں ہیں لیکن علامہ السید السند کے نزدیک دلالت کی پانچ قسمیں ہیں - وہ دلالت طبعی غیر لفظی کو دلالت عقلی میں داخل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ دلالت اثر ہے موثر پر اور یہ ایسا ہے جیسے کہ دخان کی دلالت نار پر -

تو ماتن نے و منھا طبعیۃ باحداث طبعیۃ کے ساتھ اس کی تردید کی جمہور کی طرف سے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ دلالت طبعی غیر لفظی میں دو حیثیت ہیں -

(۱) کہ یہ دلالت اثر ہو موثر پر (۲) یہ کہ اس کا حدوث احداث طبعیت سے ہوا ہے' اگر اس حیثیت سے ہو کہ یہ اثر ہے موثر پر' تو یہ عقلی میں داخل ہے اور اگر اس حیثیت سے ہو کہ اس کا حدوث احداث طبعیت سے ہوتا ہے

تو یہ طبعی غیر لفظی میں داخل ہے' تو دلالت طبعیہ غیر لفظیہ کے تحقق سے انکار غیر صحیح ہے۔

واذكان الانسان .....اوالخارجيته كماقيل

یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال: کا خلاصہ یہ ہے کہ دلالت کی چھ قسمیں ہیں' ان میں سے صرف دلالت وضعی لفظی استعمال ہوتا ہے' اس کی کیا خصوصیت ہے کہ باقی پانچ کا استعمال نہیں ہے اور اس ایک کا استعمال ہے۔

جواب: یہ ہے کہ انسان مدنی الطبع ہے' اس کی طبعیت تمدن چاہتی ہے' مطلب یہ کہ وہ اپنے ہم جنسوں کے ساتھ شہر میں رہنا چاہتا ہے تاکہ وہ اپنے حصول ضرورت اور مسکن کو اپنے ہم جنسوں سے حاصل کرے۔ اگر انسان بالکل تنہا ہو اور کوئی مدد کے لئے نہ ہو تو شاید کہ وہ صبح سے شام تک اپنے لئے روٹی بھی تیار نہ کر سکے اور جب اپنے ہم جنسوں کے ساتھ ہوگا تو کوئی ایک کام کرے گا اور کوئی دوسرا کام کرے گا اور زندگی بسر کرتے رہیں گے اور جو لوگ تنہا رہنے والے ہوں ان میں انسانیت کی کمی ہوتی ہے۔ اس لئے تو جمہوریت کا رواج ہے اور شخصیت نہیں ہے' شخصیت انسانی صفت سے دور ہے اور انسان تعلیم و تعلم کا محتاج ہے۔ اگر ہم جنسوں کے ساتھ رہے گا تو سنے گا اور سنائے گا۔

اگر اس میں اور دلالت استعمال کئے جائیں تو مشکل ہو جائے گا اور یہ

دلالت وضعی لفظی عام بھی ہے اور آسان بھی ہے-وجہ یہ ہے کہ دلالت عقلی تو صرف عقلیات میں چل جائے گی اور دلالت طبعی تو فقط امور طبعیہ میں چل جائے گی اور بہت سی چیزیں ہیں جو غیر طبعی ہیں تو وہ طبعی سے سمجھ میں نہیں آئیں گی اور اگر دلالت وضعی غیر لفظی ہو فقط' تو بھی اس کا استعمال مشکل ہوتا ہے-اسی وجہ سے صرف دلالت وضعی لفظی کا استعمال رائج ہے-

یہی سے معلوم ہوا کہ الفاظ معانی من حیث ھی ھی کے لئے وضع ہے نہ اعیان خارجیہ کے لئے وضع ہے-اور الفاظ صور ذہنیہ کے لئے وضع نہیں ہے اس میں تین مذاہب ہیں-

(۱) بعض کا مذہب یہ ہے کہ الفاظ صرف صور ذہنیہ کے لئے وضع ہے۔ اس لئے کہ معانی ذہنیہ موضع لہ بالذات ہے اس لئے کہ موضع لہ بالذات وہ ہوتا ہے جو معلوم بالذات ہو اور معلوم بالذات نہیں ہوتے مگر صور ذہنیہ تو موضوع لہ بالذات نہیں ہوگا مگر صور ذہنیہ صغرای کی دلیل یہ ہے کہ وضع فرع علم ہے اور علم معلوم ذہنی کی انتفاء سے منتفی ہوتا ہے نہ کہ معلوم خارجی کی انتفاء سے اور کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ معلوم بالذات وہ ہوتا ہے کہ اس کے انتفاء سے علم منتفی ہو جائے- لہٰذا معلوم ہوا کہ الفاظ صور ذہنیہ کے لئے وضع ہیں-

یہ مذہب ابو النصر الفارابی اور ابو علی بن سینا کا ہے-

(۲) دوسرا مذہب امام رازی اور السید السند کا ہے- یہ کہتے ہیں کہ الفاظ صور خارجیہ کے لئے وضع ہے-دلیل یہ ہے کہ موضوع لہ بالذات

وہ ہوتا ہے جو ملتفت الیہ بالذات ہو- اور ملتفت الیہ بالذات نہیں ہوتا مگر اعیان خارجیہ نتیجہ یہ نکلا کہ موضوع لہ بالذات نہیں ہوتا مگر اعیان خارجیہ صغریٰ کی دلیل یہ ہے کہ وضع فرع التفات ہے اور کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ ملتفت الیہ بالذات وہ ہوتا ہے جس کی طرف صور ذہنیہ مراۃ ہو اور صور ذہنیہ خارج کی طرف مراۃ ہوتی ہیں- تو ماتن نے دونوں مذہبوں کی تردید کی اور کہا کہ الفاظ معانی من حیث ھی ھی کے لئے وضع ہے- قطع نظر اس سے کہ ذہنیہ ہیں یا خارجیہ ہیں- یہ تیسرا مذہب ماتن کا ہے کہ الفاظ معانی مطلقہ کے لئے وضع ہیں- مصنف کی دلیل یہ ہے کہ مقاصد انسان اعم ہے کبھی ذہنیات اور کبھی خارجیات ہوتے ہیں اب اگر ایک کے لئے وضع ہو دوسرے کے لئے نہ ہو تو ... کا دال سے خلو لازم آئے گا اور یہ باطل ہے- مذہب اول کی دلیل سے جواب یہ ہے کہ ہم صغریٰ نہیں مانتے کہ وضع فرع علم بالذات ہے بلکہ وضع فرع نفس علم ہے اور مذہب ثانی کی دلیل سے جواب بھی منع صغریٰ کے ساتھ ہے کہ ہم نہیں مانتے وضع فرع التفات بالذات ہے بلکہ فرع ہے نفس التفات کا- والتفصیل فی المطولات-

فدلالة اللفظ علی تمام ..... و علی الخارج التزام

الفاظ اور دلالت کا بحث شروع تھا- اس لئے کہ الفاظ کے سمجھنے کے بغیر افادہ اور استفادہ نہیں ہو سکتا اور انسان مدنی الطبع ہے- اس کو تعلیم اور تعلم

کی ضرورت ہے- اس وجہ سے دلالت لفظی وضعی کو اختیار کیا گیا اس وجہ سے کہ یہ اشمل بھی ہے اور اعم بھی ہے-

ابتداء میں دلالت کی تین قسمیں بنائی تھیں- دلالت عقلی، دلالت وضعی، دلالت طبعی- پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں- لفظی، غیر لفظی اور پھر لفظی وضعی کی تین قسمیں ہیں- دلالت مطابقی، دلالت تضمنی، دلالت التزامی وجہ حصر ان تینوں میں یہ ہے کہ لفظ موضوع دلالت کرے گا تمام معنی موضوع لہ پر یا دلالت کرے گا جزو معنی موضوع لہ پر یا دلالت کرے گا خارج معنی موضوع لہ پر- اگر لفظ دلالت کرے تمام معنی موضوع لہ پر تو اس کو دلالت مطابقی کہتے ہیں اور اگر لفظ دلالت کرے جزأ معنی موضوع لہ پر تو اس کو دلالت تضمنی کہتے ہیں اور اگر لفظ خارج معنی موضوع لہ پر دلالت کرے تو اس کو دلالت التزامی کہتے ہیں- ہر ایک کی وجہ تسمیہ: دلالت مطابقی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے ساتھ مطابق ہے، اس لئے کہ لفظ بتمامہ دلالت کرتا ہے تمام معنی پر اور تضمنی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ لفظ جزأ معنی موضوع پر دلالت کرتا ہے تو یہ جزأ تمام معنی موضوع لہ کے ضمن میں موجود ہوتا ہے یعنی مدلول معنی موضوع لہ کے ضمن میں پایا جاتا ہے اور التزامی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ خارج (یعنی مدلول) معنی موضوع لہ کے ساتھ لازم ہوتا ہے- یہاں پر ماتن نے تین قسمیں بیان کئے اور ان تینوں میں حصر، حصر عقلی ہے- اس لئے کہ اور کوئی احتمال رابع نہیں ہے تو اس وجہ سے حصر نفی اور اثبات کے درمیان دائر ہے

ماتن نے ''من تلک الحیثیۃ کی قید لگائی کہ لفظ کی دلالت تمام معنی موضوع لہ پر ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی تمام ہو - اس قید سے مقصود دفع اعتراض ہے اور یہ قید دلالت تضمنی اور التزامی میں بھی ملحوظ ہے کہ دلالت لفظ جزء معنی موضوع لہ پر ہو' اس حیثیت سے کہ جزء ہو اور دلالت لفظ خارج معنی موضوع لہ پر ہو - اس حیثیت سے کہ خارج ہو -

اعتراض : ان تینوں دلالات کی تعریفات ایک دوسرے سے منقوض ہیں - مطابقی کی تعریف تضمنی اور التزامی سے' اور تضمنی کی تعریف مطابقی اور التزامی سے اور التزامی کی تعریف تضمنی اور مطابقی سے اب کیسے منقوض ہیں - تو اس کی صورت یہ ہے کہ اگر ایک لفظ ایسا ہو کہ وہ ایک وضع کے ساتھ تمام معنی کے لئے وضع ہو اور دوسرے وضع کے ساتھ جزء کے لئے وضع ہو اور تیسرے وضع کے ساتھ لازم معنی کے لئے وضع ہو - یعنی ہو سکتا ہے کہ ایک لفظ مشترک ہو کل اور جزء اور لازم کے درمیان جیسے کہ لفظ شمس کہ جو جرم شمس اور ضوء شمس اور مجموعہ کے لئے وضع ہے الگ الگ وضع کے ساتھ -

اب شمس کی دلالت ضوء پر ایک وضع کے ساتھ مطابقی ہے حالانکہ یہی دلالت دوسرے وضع سے یعنی مجموعہ ضوء اور جرم کے لئے وضع سے' تضمنی بھی ہے اور باعتبار وضع آخر یعنی جرم کے لئے وضع سے التزامی ہے' تو دلالت مطابقی باقی دونوں کے ساتھ منقوض ہو گئی - اسی طرح شمس

کی دلالت ضوء پر باعتبار وضع ثالث یعنی وضع لمجموعۃ الضوء والجرم تضمنی ہے' حالانکہ یہی دلالت باعتبار وضع اول یعنی الوضع للجرم فقط التزامی ہے اور باعتبار وضع ثانی یعنی الوضع للضوء فقط مطابقی ہے تو تضمنی مطابقی اور التزامی کے ساتھ منقوض ہو گئی اور اسی طرح شمس کی دلالت ضوء پر باعتبار وضع اول یعنی وضع للجرم فقط دلالتہ التزامی ہے حالانکہ یہی دلالت باعتبار وضع ثانی مطابقی ہے اور باعتبار وضع ثالث تضمنی ہے تو دلالت التزامی مطابقی اور تضمنی کے ساتھ منقوض ہو گئی۔

جواب : ماتن نے اعتراض دفع کرتے ہوئے اس قید کو بڑھایا کہ من تلک الحیثیۃ۔ اس حیثیت سے کہ معنی موضوع لہ ہو۔ چنانچہ لفظ شمس کی دلالت جرم پر اس حیثیت سے کہ اس کا تمام معنی موضوع لہ ہے مطابقی ہے اور اس حیثیت سے پھر تضمنی اور التزامی نہیں ہے۔ تضمنی اور التزامی دوسری حیثیت سے ہے۔ مطلب یہ کہ جس حیثیت سے مطابقی ہے اس حیثیت سے تضمنی اور التزامی نہیں ہے اور جس حیثیت سے تضمنی اور التزامی ہے اس حیثیت سے مطابقی نہیں ہے۔ باقی دو صورتیں اسی پر قیاس ہے۔

قولہ وعلی الخارج التزام : یہاں پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ خارج سے کیا مراد ہے کہ لفظ کی دلالت خارج معنی موضوع پر ہو تو خارج سے مطلق خارج مراد ہے یا خارج لازم مراد ہے۔ اگر مطلق خارج ہو تو یہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ خوارج غیر متناہی ہیں تو سب پر دلالت ممکن نہیں ہے

اور اگر بعض پر دلالت ہو اور بعض پر نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح ہے اور اگر خارج لازم مراد ہو تو پھر ایک خارج لازم ہوا اور ایک خارج غیر لازم ہوا تو پھر چار قسمیں ہوگئیں تو احتمال رابع بھی آگیا اس لئے اقسام ثلاثہ میں حصر صحیح نہیں ہے۔

جواب: خارج سے مراد مطلق خارج مراد ہے' لیکن بشرط اللزوم ہر خارج مراد نہیں ہے۔ قولہ وھو لازم لھا الخ یعنی مرکبات میں مطابقی جب آئے گی تو تضمنی ساتھ ہوگی' لیکن بسائط میں یہ نہیں ہوتا اس لئے کہ بسیط کے لئے کوئی جزء نہیں ہے اور یہ لزوم منطقیوں کے نزدیک ہے۔ اھل عربیہ کے نزدیک نہیں ہے' اس لئے کہ دونوں کے نزدیک تضمنی کے تعریف میں فرق ہے۔ اہل عربیہ کے نزدیک تضمنی فہم الجزء قصداً ہے فی ضمن فہم الکل اور ......

... اھل میزانیین کے نزدیک تضمنی کی تعریف ہے۔ فھم الجز تبعاً فی ضمن فھم الکل لہٰذا اہل عربیہ کے نزدیک تضمنی مطابقی کے ساتھ لازم نہیں ہے' اس لئے کہ ہر وقت جزء کا قصد نہیں ہوتا بلکہ ہوسکتا ہے کہ تبعا آجائے تو منطقیوں کے نزدیک تضمنی مطابقی کے ساتھ لازم ہے اور یہ لزوم مرکبات خارجیہ میں آسکتا ہے مرکبات ذہنیہ میں نہیں آسکتا۔ مطلقا اس لئے کہ مرکبات ذہنیہ کے لئے دو مفہوم ہیں۔ اجمالی اور تفصیلی تو مرکبات ذہنیہ تفصیلی میں لزوم آئے گا۔ اجمالی میں نہیں آئے گا۔

ولابدمن علاقه .....الالتزام مهجور فی العلوم لانه عقلی

عقلیۃ اور عرفیۃ میں دو احتمال ہیں' یا تو مجرور ہے بناء بر بدلیت علاقۃ سے

اور یا منصوب ہے' عقلیۃ کانت اور عرفیۃً علاقہ مصححۃ خارج کے ساتھ ضروری ہے جو کہ مصححہ للدلالت ہو' دلالت التزامی کے اندر علاقہ ضروری ہے' چاہے علاقہ عقلی ہو یا علاقہ عرفیہ ہو-

لابد من علاقہ الخ ماتن یہاں سے ایک اشکال کو دفع کرتے ہیں-

اشکال : آپ کہتے ہیں کہ خارج پر دلالت التزامی ہے تو ہر خارج پر تو دلالت نہیں ہوتی' اس لئے کہ خوارج غیر متناہی ہیں تو پھر تو التزامی ناپید اور ناممکن ہو جائے گا-

اور اگر بعض خوارج پر دلالت التزامی ہو اور بعض پر نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح ہے اور اگر کل خوارج پر دلالت ہو تو تسلسل آئے گا اور یہ دونوں جائز نہیں ہے تو دلالت التزامی کیسے موجود ہو سکتی ہے-

جواب : ہر خارج پر دلالت نہیں ہوتی بلکہ اس پر ہوتی ہے کہ جس میں علاقہ موجود ہو اور وہ علاقہ امر خارج اور معنی موضوع لہ کے درمیان مصححۃ للدلالۃ ہو-

علاقہ پھر عام ہے' علاقہ عقلیہ ہو یا علاقہ عرفیہ ہو-

عقلیۃ : کہ لازم اور ملزوم میں انفکاک عندالعقل ممتنع ہو' جیسے کہ عمی کی دلالت بصر پر' بصر عمی کے ساتھ لازم ہے' اس لئے کہ عمی عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیراً کو کہتے ہیں تو عمی کے تصور سے بصارت کا تصور آتا ہے' یہ لزوم عقلی ہے اور جیسے کہ زوجیت اُربع کے ساتھ لازم ہے' اربع کے تصور سے زوجیت کا تصور آئے گا-

عرفیہ : عرفیہ منسوب الی العرف ہے کہ اس کا لزوم عرف میں ہو کہ معنی خارج کا انفکاک معنی موضوع لہ سے ناممکن ہو اور ممتنع ہو، عندالعرف، اگر چہ عقل کے ہاں اس میں انفکاک آسکتا ہو، جیسے کہ حاتم کی دلالت جود پر۔

جب ماتن نے علاقہ کو عام کر دیا عرفی اور عقلی کے ساتھ تو اس میں ماتن نے اہل عربیہ کا مسلک اختیار کیا اور منطقیوں کے مسلک کو چھوڑ دیا، مناطقہ کا مسلک یہ ہے کہ علاقہ صرف عقلی ہونا چاہئے تاکہ لزوم صرف عقلی ہو اور اہل عربیہ کا مسلک یہ تھا کہ علاقہ عام ہے، عقلی ہو یا عرفی ہو، تو ماتن نے مناطقہ کے مسلک کو ترک کر دیا اس لئے کہ وہ مورد اعتراض ہے۔

اعتراض : یہ ہے کہ دلالت لفظی وضعی کا حصر اقسام ثلاثہ میں صحیح نہیں ہے، بلکہ ایک قسم اور بھی ضروری ہے۔ اس لئے کہ حاتم کی دلالت جود پر مطابقی اور تضمنی نہیں ہو سکتی اور التزامی بھی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ علاقہ عقلی نہیں ہے تو ایک قسم اور ہونا چاہئے تو اقسام ثلاثہ نہیں ہے بلکہ اربعہ ہونا چاہئے۔

اگر چہ مناطقہ کی طرف سے جواب ممکن ہے کہ یہ دلالت مجازی ہے اور مجازات میں وضع نوعی ہوتا ہے، وضع شخصی نہیں ہوتا ہے تو یہ دلالت مطابقی میں داخل ہوا وضع نوعیؒ : یہ ہے کہ اذا تعذر اللفظ فی معنی الموضوع لہ فھو متعین بمتعلقہ۔

وضع شخصی : کہ لفظ خاص معنی خاص کے لئے وضع ہو جائے تو یہ حاتم کی دلالت مجاز نوعی میں داخل ہے، لہٰذا اقسام چار مناسب نہیں ہیں بلکہ تین ہی

ہیں۔

اور اہل عربیہ کے مسلک پر اعتراض وارد نہیں ہوتا' اس لئے ماتن نے اس کو اختیار کیا ہے۔ علاقہ سے مراد علاقہ ذہنیہ ہے اس لئے کہ لزوم ذہنی ہوتا ہے' خارجی نہیں ہوتا۔ اگر علاقہ عام ہو جائے ذہنی اور خارجی کو' تو عمی کی دلالت بصر پر خارج میں لازم آئے گا حالانکہ خارج میں تو منافات ہے اگرچہ اس میں لزوم عقلی تو ہے' لیکن لزوم سے لزوم بین بمعنی الاخص مراد ہے۔

قیل الخ: اس کے قائل امام رازی ہیں اور ماتن کا مقصود اس سے دفع توہم ہے اور ایک اعتراض کا دفع مقصود ہے۔

توہم: یہ ہے کہ دلالت وضعی لفظی کے تو تین قسمیں ہیں تو کیا تینوں علی السواء مستعمل اور معتبر ہوں گی یا نہیں۔

جواب: کہ نہیں' علوم میں دلالت التزامی مہجور اور متروک ہے۔ یہاں پر ایک قضیہ ذکر ہے کہ لانہ عقلی لیکن دلیل دو قضیوں سے بنتی ہے تو پوری دلیل ملاحظہ ہو۔

صغریٰ: لانہ عقلی۔

کبریٰ: وکل عقلی مہجور فی العلوم۔

نتیجہ: الالتزام مہجور فی العلوم۔

صغریٰ کی دلیل یہ ہے کہ التزام عقلی ہے یہ تو ظاہر ہے کہ دلالت التزامی میں علاقہ عقلیہ ہوتا ہے اور کبرای کی دلیل یہ ہے کہ عقلی مخل للفہم

ہوتا ہے' اس لئے کہ منطق علم مدون ہے اور علم مدون منتقل ہوتا ہے' من مصر الی مصر و من مدینۃ الی مدینۃ و من عصر الی عصر اور ہر جگہ اور ہر زمانہ میں دلالت کے علائق الگ الگ ہوتے ہیں' اس میں تغیر اور تبدل آتا ہے۔ اگر ایک علاقے میں ایک چیز کے ساتھ دوسری چیز لازم ہے تو ایک تصور سے دوسرے کا تصور آئے گا' لیکن یہ لازم نہیں ہے کہ دوسرے علاقے میں بھی اسی چیز کا تصور آجائے۔ اگر ایک زمانے میں ایک طرح ہو تو دوسرے زمانے میں دوسرے طرح ہوگا' زمانے میں تو انقلابات آتے ہیں۔

اور ہر علاقے کا الگ الگ دستور اور رواج ہوتا ہے' تو پھر سمجھ میں نہیں آئے گا' لہٰذا یہ عقلی چیزیں علوم میں مہجور ہیں' یہ مدعیٰ تو ثابت ہوا لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ جناب ہر عقلی مہجور ہے اس لئے کہ اس میں تغیر اور تبدل آتا ہے تو مطابقی بھی مہجور ہونا چاہئے' اس لئے کہ ایک جگہ یا ایک زمانہ میں ایک چیز کو کسی ایک کے لئے وضع کیا ہو اور پھر دوسری جگہ یا زمانہ میں کسی دوسری چیز کے لئے وضع ہو تو مطابقی میں بھی تو انتقال ہوتا ہے' لہٰذا یہ بھی مہجور ہونا چاہئے۔

جواب: الفاظ موضوعہ سے کتب لغت باحث ہوتی ہیں کہ یہ لفظ اس کے لئے وضع ہے اور یہ لفظ اس کے لئے وضع ہے تو اس میں اشتباہ لازم نہیں آتا بخلاف التزامی کے کہ اس سے کتب لغت باحث نہیں ہے۔

ونقض بالتضمن .....فلالزوم بينهما

دلالت التزامی مہجور فی العلوم ہے' اس دعوے کو مدلل کیا گیا تھا- لانہ عقلی کے ساتھ - یہ صغریٰ ہے اور کبریٰ محذوف ہے- اس لئے کہ دلیل ایک مقدمے سے نہیں بنتی بلکہ دو مقدموں سے بنتی ہے تو اس مدعی کو مبرہن کر دیا تھا-

اب یہاں نقض سے اس دلیل پر اشکال کیا گیا ہے- ماتن نے نقض کو ذکر کیا ہے اور جواب کو ذکر نہیں کیا ہے-

اس دلیل کو منقوض کیا گیا ہے دلالت تضمنی کے ساتھ' اس نقض کا ناقض امام غزالی ہے-

پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ اعتراض کی کئی قسمیں ہیں- کبھی معارضہ کی صورت میں کبھی منع کی صورت میں اور کبھی نقض کی صورت میں ہوتا ہے اور پھر نقض کی دو قسمیں ہیں- (۱) نقض اجمالی' (۲) نقض تفصیلی-

۱- **معارضہ** : اقامتہ الدلیل علی خلاف ما اقامہ الخصم خصم نے جس پر دلیل قائم کی ہو اس کے خلاف دلیل قائم کرنا اس کو معارضہ کہتے ہیں-

۲- **منع** : کہ لانسلم- میں مانتا ہی نہیں' دلیل پیش کرو-

۳- **نقض اجمالی** : وہ ہے کہ آپ اپنے مدمقابل کو یہ کہے کہ آپ نے جو دلیل قائم کی ہے اور فلاں مدعی کو ثابت کیا ہے یہ دلیل فلاں مقام میں جمیع مقدما جاری اور ساری ہے' لیکن مدعی اس سے متخلف ہے' مدعی اس سے ثابت نہیں ہو رہا ہے' اس کو نقض اجمالی کہتے ہیں- جیسے کہ ایک طالب علم کو درسگاہ سے نکالا گیا' دلیل یہ ہے کہ یہ اکثر غائب رہتا ہے اور جو اکثر غائب

رہتا ہے وہ نکالے جانے کا مستحق ہے۔ لہٰذا یہ بھی اس کا مستحق ہے' تو آپ اس پر نقض اجمالی پیش کریں کہ یہ دوسرا طالب علم ہے اس کو بھی نکالا جائے اس لئے کہ یہ بھی اکثر غائب رہتا ہے' لیکن نہیں نکالا گیا یعنی دلیل مجمع مقدماتہ جاری اور ساری ہے لیکن مدعیٰ اس سے متخلف ہے' تو یہ نقض اجمالی ہے۔

۴۔ **نقض تفصیلی**: وہ ہوتا ہے کہ کسی خاص مقدمے پر رد کیا جائے کہ تمہارا صغریٰ غیر صحیح ہے یا کبریٰ غیر صحیح ہے۔

یہاں پر جو اعتراض ہے نقض کے ساتھ' یہ نقض اجمالی اور تفصیلی دونوں بن سکتے ہیں۔

اگر یہ اعتراض نقض اجمالی ہو تو اس طرح ہو گا کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ دلیل غیر صحیح ہے' اس لئے کہ یہ دلیل دلالت تضمنی میں چل رہی ہے اور تضمنی تو عقلی ہے اور عقلی مہجور ہوتی ہے۔ لہٰذا تضمنی بھی مہجور ہونی چاہئے جیسے کہ التزامی مہجور ہے۔

تضمنی کیوں عقلی ہے۔ وہ اس لئے کہ یہ جزءِ معنی موضوع لہ پر دلالت کرتی ہے اور اس میں علاقہ جزئیت کا ہے تو تضمنی عقلی ہوئی اور عقلی مہجور ہوتی ہے' لہٰذا دلالت تضمنی بھی مہجور ہونی چاہئے اور اگر نقض تفصیلی ہو تو اس طرح ہو گا کہ یہاں خاص مقدمہ جو صغریٰ ہے اس پر رد ہے۔ دلالت التزامی عقلی ہے۔ عقلی سے کیا مراد ہے۔ اگر عقلی سے مراد وہ دلالت عقلی ہو جو قسیم اور مقابل ہے دلالت وضعی اور طبعی کا' تو اس معنی میں دلالت التزامی عقلی نہیں ہے' اس لئے کہ التزامی وضعی کی قسم ہے اور یہ طبعی

اور عقلی کی قسیم نہیں ہے' تو اگر التزامی کو عقلی مانے گئے تو قسم الشی قسیمالہ بنے گا-

اور اگر عقلی کا معنی یہ ہو کہ علاقہ عقلیہ ہو تو پھر علاقہ عقلیہ تو تضمنی کے اندر بھی موجود ہے- دلالت تضمنی میں جزئیت کا علاقہ ہے اور جزا تو عقلی ہوتا ہے' لہذا تضمنی بھی عقلی ہوئی' تو یہ بھی مہجور ہونی چاہئے' حالانکہ تضمنی مہجور نہیں ہے- تو التزامی بھی مہجور نہیں ہونی چاہئے-

جواب : نقض اجمالی کا' کہ دلیل بجمیع مقدماتہ تضمنی میں جاری ہے' اس لئے تضمنی بھی عقلی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ تضمنی عقلی نہیں ہے' اس لئے کہ عقلی وہ ہوتی ہے کہ نہ تمام معنی موضوع لہ ہو اور نہ جزا معنی موضوع لہ ہو' اس معنی کے لحاظ سے صرف دلالت التزامی عقلی ہے' تو آپ کا یہ کہنا کہ تضمنیبھی عقلی ہے یہ قول آپ کا صحیح نہیں ہے-

نقض تفصیلی کا جواب یہ ہیکہ عقلی سے علاقہ عقلیہ مراد ہے آپ کا یہ کہنا کہ یہ علاقہ تضمنی میں بھی موجود ہے تو ہم کہتے ہیں کہ دلالت تضمنی میں علاقہ عقلیہ موجود نہیں ہے بلکہ علاقہ عقلیہ سے خاص علاقہ لزوم مراد ہے اور تضمنی میں لزوم کا علاقہ نہیں ہے' بلکہ جزئیت کا علاقہ ہے- لہذا دلالت تضمنی عقلی نہیں ہے-

قولہ ویلز مہما المطابقتہ الخ : دلالات ثلاثہ کا آپس میں لزوم اور غیر لزوم کے لحاظ سے بارہ عقلی احتمالات ہیں' اس لئے کہ ہر واحد کے لئے

دلالات ثلاثہ میں سے بنسبت دوسرے دو دلالات کے چار احتمالات ہیں۔ تین کو چار میں ضرب دینے سے بارہ صورتیں حاصل ہو گئیں جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

۱۔ مطابقی کا تضمنی کے ساتھ لزوم اور غیر لزوم کا علاقہ ہو۔

۲۔ تضمنی کا مطابقی کے ساتھ لزوم اور غیر لزوم کا علاقہ ہو۔

۳۔ تضمنی کا التزامی کے ساتھ لزوم اور غیر لزوم کا علاقہ ہو۔

۴۔ التزامی کا تضمنی کے ساتھ لزوم اور غیر لزوم کا علاقہ ہو۔

۵۔ مطابقی کا التزامی کے ساتھ لزوم اور غیر لزوم کا علاقہ ہو۔

۶۔ التزامی کا مطابقی کے ساتھ لزوم اور غیر لزوم کا علاقہ ہو۔

ان بارہ احتمالات میں سے تضمنی اور التزامی کے ساتھ مطابقی کا لزوم ہے' لیکن مطابقی کے ساتھ تضمنی اور التزامی لازم نہیں ہیں اور تضمنی اور التزامی کا ایک دوسرے کے ساتھ آپس میں غیر لزوم ہے۔ تضمنی اور التزامی کے ساتھ مطابقی کیوں لازم ہے' اسلئے کہ تضمنی کی تعریف ہے کہ فہم الجزء فی ضمن فہم الکل تو جزأ بغیر کل کے نہیں پایا جاتا ہے لہٰذا جب جزء پر دلالت ہو گی جیسا کہ تضمنی میں ہے تو یقیناً کل پر بھی دلالت ہو گی جیسا کہ مطابق میں ہے' اسی طرح التزامی میں لازم پر اور مطابقی میں ملزوم پر دلالت ہوتی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ لازم بغیر ملزوم کے نہیں پایا جاتا' لہٰذا جب لازم پر دلالت ہو گی جیسا کہ التزامی میں ہے تو یقیناً ملزوم پر دلالت ہو گی جیسا کہ مطابقی میں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ تضمنی اور

التزامی کے ساتھ مطابقی لازم ہے اور مطابقی کے ساتھ تضمنی اور التزامی لازم نہیں ہے- اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک لفظ بسیط ہو- اس کے لئے اجزاء نہیں ہوں تو تضمنی بھی نہیں ہو گی اور اس کے لئے کوئی لازم نہ ہو تو التزامی بھی نہیں ہو گی- تو صرف مطابقی آئے گی اور تضمنی التزامی نہیں آئیں گی- اس سے ضمناً یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ تضمنی بغیر التزامی کے آسکتی ہے- اس لئے کہ ممکن ہے کہ ایک معنی ایسا ہو کہ اس کے لئے کوئی لازم نہیں ہو اور اس طرح التزامی بغیر تضمنی کے آسکتی ہے- اس لئے کہ ممکن ہے کہ ایک معنی بسیط ہو اس کے لئے کوئی جزء نہیں ہو البتہ اس کے لئے لازم ہو-

اشکال: اہل عربیہ پر وارد ہوتا ہے کہ یہ لزوم تو مناطقہ کے نزدیک صحیح ہے- اہل عربیہ کے نزدیک یہ لزوم صحیح نہیں ہے' اس لئے کہ تضمن اہل عربیہ کے نزدیک فہم الجزء قصداً فی ضمن فہم الکل ہے اور التزامی فہم اللازم قصداً ہے' جب جزء اور اللازم کا فہم قصداً ہو گا تو کل کا فہم ساتھ نہیں ہو گا ورنہ "توجہ النفس فی ان واحد الی الشیئین" لازم آئے گا جو کہ باطل ہے-

جواب: اس اعتراض کے دو جواب ہیں- پہلا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام مناطقہ کے مذہب پر مبنی ہے نہ کہ اہل عربیہ کے مذہب پر- دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر مان لے کہ کلام اہل عربیہ کے مذہب پر مبنی ہے تو پھر لزوم عام ہے' حقیقتہً ہو یا فرضاً و تقدیراً ہو' یعنی مقصود بالذات تو فہم الجزء و اللازم ہے- لیکن اگر کل اور ملزوم کا فرضاً قصد کیا جائے تو فہم کل اور ملزوم صحیح ہو جائے

گا تو تضمنی اور التزامی کا مطابقی کے ساتھ لزوم علی سبیل الفرض والتقدیر آجائے گا۔

اشکال: اہل عربیہ پر وارد ہوتا ہے کہ حصر لفظی وضعی کا ان تینوں اقسام میں غیر صحیح ہے۔ اس لئے کہ مناطقہ کے نزدیک جو دلالت تضمنی اور التزامی ہے وہ تمہارے نزدیک نہ تضمنی ہے نہ التزامی ہے' اور نہ مطابقی ہے۔ مناطقہ کا تضمنی تمہارے نزدیک مطابقی نہیں' اس لئے کہ معنی موضوع لہ نہیں ہے اور تضمنی اس لئے نہیں ہے کہ تمہارے نزدیک تضمنی میں قصد معتبر ہے اور التزامی بھی نہیں ہے کما ھو الظاہر۔ اسی طرح مناطقہ کا التزامی تمہارے نزدیک مطابقی اور تضمنی نہیں ہے کما ھو الظاہر اور التزامی اس لئے نہیں ہے کہ تمہارے نزدیک التزامی میں قصد معتبر ہے جبکہ مناطقہ کے یہاں معتبر نہیں ہے۔

جواب: یہ دلالت مقسم میں داخل نہیں ہے' لہٰذا اگر نکل جائے تو کوئی بات نہیں اس لئے کہ مقسم ان دلالات ثلاثہ کا' وہ لفظی وضعی ہے جس میں دلالت مقصود ہو۔

اشکال: مناطقہ پر ہوتا ہے کہ تمہارے نزدیک لفظی وضعی کا حصر ان تین اقسام میں غیر صحیح ہے اس لئے کہ جو دلالت تضمنی اور التزامی اہل عربیہ کے نزدیک ہے وہ تمہارے نزدیک نہ تضمنی ہے نہ التزامی ہے اور نہ مطابقی ہے' مطابقی اس لئے نہیں ہے کہ کل معنی موضوع لہ نہیں ہے' تضمنی بھی نہیں ہے اس لئے کہ تم جزء کو تبعاً مراد لیتے ہو اور التزامی نہیں

ہے اس لئے کہ خارج نہیں ہے تو اقسام چار ہو گئے تینوں میں حصر کرنا غیر صحیح ہے۔

جواب : یہ دونوں دلالات مطابقی میں داخل ہیں اس لئے کہ یہ دلالت مجازی ہے اور مجاز میں وضع نوعی ہوتا ہے' لہٰذا جب وضع آگیا تو مطابقی ہو گیا لہٰذا حصر تین اقسام میں صحیح ہے۔ وکونہ لیس غیرہ الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض : یہ ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ تضمنی اور التزامی کے ساتھ مطابقی لازم ہے' اس کا عکس نہیں ہے' ہم نہیں مانتے کہ التزامی مطابقی کے ساتھ لازم نہیں ہے' اس لئے کہ ہر معنی کے لئے کوئی نہ کوئی لازم ہوتا ہے اور اگر کوئی نہیں تو یہ ضرور ہوتا ہے کہ یہ چیز اپنے نفس کے ساتھ عین ہے غیر نہیں ہے' اتنا تو ہر چیز کے ساتھ لازم ہے۔

جواب : کونہ لیس غیرہ۔ اس کی طرف ذہن ہمیشہ سبقت نہیں کرتا' گویا کہ یہ کالعدم ہے۔

اما التضمنیہ والا لتزامیہ: یہ تصریح بما علم ضمنا ہے' کیونکہ ویلزمھما المطابقۃ میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ لزوم صرف مطابقی کا ہے۔ تضمنی اور التزامی کے ساتھ اور بقایا دلالات میں لزوم نہیں ہے تو اس پر تصریح کر دی۔

والا فراد و الترکیب ..... والا فمفرد

اس عبارت میں بھی ماتن نے اہل عرب کا مسلک اختیار کیا ہے اور میزانیین کے مسلک کو ترک کر دیا ہے۔

اہل عرب کا مسلک یہ ہے کہ افراد اور ترکیب الفاظ کی صفات ہیں اور الفاظ کے واسطے سے معنیٰ کے صفات ہیں۔

اور میزانیین کا مسلک یہ ہے کہ افراد اور ترکیب حقیقتاً معنیٰ کے صفات ہیں۔ اہل عرب کا مسلک چونکہ مصنف کے نزدیک راجح تھا' تو اس کو اختیار کر لیا۔ آگے اس پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ دلالت کی بحث کو اس عبارت کے بعد ذکر کرنا چاہئے تھا۔ اس لئے کہ لفظ معروض ہے اور دلالت اس کو عارض ہوتے ہیں اور معروض عارض پر مقدم ہوتا ہے۔ لہٰذا لفظ کی بحث کو مقدم کرنا چاہئے تھا اور دلالت کی بحث کو موخر کرنا چاہئے تھا جبکہ مصنف نے عکس کیا ہے اور دلالت کی بحث سے فارغ ہو کر پھر لفظ کی بحث اور اقسام میں شروع ہو گیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ لفظ کی بحث دلالت کی بحث پر موقوف ہے۔ اس لئے دلالت کی بحث کو مقدم ذکر کر لیا اور لفظ کی بحث کو موخر کر دیا۔ اس لئے کہ موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے اور موقوف موخر ہوتا ہے۔ اس لئے کہ افراد اور ترکیب کی تعریف میں دلالت ماخوذ ہے۔ جب تک آپ نے دلالت کو نہیں پہچانا ہو تو افراد اور ترکیب کو کیسے پہچانیں گے۔ لیکن دوسرا اشکال یہ ہے

کہ لفظ کی تقسیم مفرد اور مرکب کی طرف پہلے ہونا چاہئے تھا اور بعد میں یہ بتانا چاہئے تھا کہ یہ دونوں لفظ کے صفات ہیں ابھی تقسیم کیا ہی نہیں' اور پہلے سے اس کو متصف کرتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ اصل میں پہلے مقسم معلوم کرنا تھا کہ مقسم حقیقی کیا ہے اور تقسیم بھی تب ہوتی ہے جب مقسم معلوم ہو تو اس لئے افراد اور ترکیب کے ساتھ اتصاف کی بحث کو مقدم کر دیا کہ یہ سمجھنا چاہئے کہ معنی بھی مفرد اور مرکب ہوتا ہے۔ لیکن حقیقتاً لفظ مفرد اور مرکب ہوتا ہے اور پھر لفظ کے واسطے سے معنی بھی مفرد اور مرکب ہوتا ہے۔

قولہ لانہ ان دل جزوہ علی جزءمعناہ فمرکب : لانہ سے (۱) پہلا مقصود ماقبل کے مدعی پر دلیل قائم کرتا ہے اور (۲) دوسرا مقصد مفرد اور مرکب کے طرف تقسیم ہے اور اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ حصر عقلی ہے' اس لئے کہ نفی اور اثبات کے درمیان دائر ہے۔ لہٰذا قسم ثالث نہیں ہے۔ تیسرا یہ کہ مفرد اور مرکب کی تعریف کرنی ہے چوتھا یہ کہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مرکب کے تحقق کے لئے ایک ہی صورت اور ایک ہی راستہ ہے اور مفرد کے لئے مختلف اور کئی طرق ہیں۔ پہلا مقصد لانہ سے ماقبل مدعی پر دلیل ہے کہ مفرد اور مرکب کی تعریف میں لفظ دلالت ماخوذ ہے اور دلالت لفظ کی صفت ہے لہٰذا افراد ترکیب بھی لفظ کی صفت ہو گئے۔

دوسرا مقصد یہ ہے کہ مفرد اور مرکب میں حصر عقلی ہے' اس لئے کہ

جزء لفظ جزاً معنی پر دلالت کرے تو مرکب ہو گا ورنہ مفرد ہو گا- لہٰذا لفظ ان دونوں میں دائر ہے اور جو حصر اثبات اور نفی میں دائر ہو وہ حصر عقلی ہوا کرتا ہے' تو یہ حصر بھی عقلی ہوا- (۳) تیسرا مقصد کہ مفرد اور مرکب کی تعریف معلوم ہو گئی کہ مرکب وہ ہے کہ جز لفظ جزء معنی پر دلالت کرے اور مفرد وہ ہے جو ایسا نہ ہو اور اس کے ساتھ ساتھ تقسیم ہو گیا مفرد اور مرکب کی طرف- (۴) چوتھا مقصد لانہ سے کہ مرکب کی تحقیق کے لئے ایک ہی طریقہ اور ایک ہی راستہ ہے اور مفرد کے تحقق کے لئے بہت سارے راستے ہیں- مرکب جب متحقق ہو گا جبکہ لفظ کا جزاً اور معنی کا جزء موجود ہو- لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہو اور معنی مقصود پر دلالت کرتا ہو اور دلالت بھی مقصود ہو تو مرکب ہو گا اور اگر ان شروط میں سے کوئی ایک منتفی ہو تو مفرد ہو گا اگر لفظ کا جزء نہ ہو جیسے کہ ہمزہ استفہام یا لفظ کا جزاً تو ہو لیکن معنی کا جزء نہ ہو جیسے کہ اللہ کہ لفظ کے اجزاء ہیں لیکن معنی کے لئے جزء نہیں- اس لئے کہ اللہ بسیط ہے ذہناً اور خارجاً یا لفظ کا جزء بھی ہو اور معنی کا جزء بھی ہو لیکن جزاً لفظ جزاً معنی پر دال نہ ہو جیسے کہ زید لفظ کے بھی اجزاء ہیں اور معنی کے بھی اجزاء ہیں- لیکن جزء لفظ جزء معنی پر دلالت نہیں کرتا- یا لفظ کا بھی جزء ہو معنی کا بھی جزء ہو- دلالت بھی ہو لیکن وہ معنی مقصود نہ ہو جیسے عبد اللہ حین علمیۃ میں' لفظ کا جزء بھی ہے معنی کا جزء بھی ہے دلالت بھی ہے لیکن معنی مقصود پر دلالت نہیں کرتا جو کہ معنی شخصی ہے یا لفظ کا بھی جزء ہو اور معنی کا بھی جزء ہو دلالت بھی ہو اور معنی مقصود پر

دلالت ہو۔ لیکن وہ دلالت غیر مقصودی ہو جیسے کہ حیوان ناطق حین علیتہ میں کہ یہ معنی تشخص یعنی حیوانیت اور ناطقیت پر دلالت کرتا ہے لیکن یہ دلالت غیر مقصودی ہے۔

ویسمی قولاً و مولفاً : مرکب کو قول اور مولف بھی کہتے ہیں یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مرکب اور مولف دونوں مترادف ہیں اور بعض نے دونوں میں فرق کیا ہے کہ اگر اجزاء میں مناسبت ہو تو مولف ہے اور ورنہ تو مرکب ہے یعنی مرکب عام ہے اور مولف خاص ہے۔

لیکن ماتن کے نزدیک دونوں میں ترادف ہے اس لئے ماتن نے جمع کر دیا اور بعض لوگوں نے اس طرح فرق کیا ہے کہ مرکب ملفوظات میں استعمال ہوتا ہے اور مولف معقولات میں استعمال ہوتا ہے۔

وهو انكان مراة لتعرف الغير فقط فاداة

یہاں سے ماتن مفرد کی تقسیم کرتا ہے۔ اقسام ثلاثہ کے طرف یعنی اداۃ کلمۃ اسم پہلے لفظ کی دو قسمیں بیان کئے تھے۔ مفرد مرکب تو یہاں سے مفرد کی تقسیم کرتا ہے۔

مفرد اگر تعرف حال غیر کے لئے مرآۃ ہو تو اداۃ کہلاتے ہیں اور اگر مرآۃ نہ ہو تو دلالت علی الزمان کرے گا یا نہیں' اگر دلالت علی الزمان کرے گا تو کلمہ' اہل عرب اس کو فعل کہتے ہیں اور اگر دلالت علی الزمان نہیں کرتا تو اسم کہلائے گا۔

اعتراض : یہاں پر مفرد کو مقدم کر دیا جبکہ ماقبل میں مرکب کو مقدم کیا تھا

اور مفرد کو موخر کیا تھا یہ کیوں۔

جواب: یہ ہے کہ مفرد کو تقدم بالشرف حاصل ہے اس لئے کہ اس کے اقسام کثیر ہیں۔ بنسبت مرکب کے اس لئے مقدم کیا۔

دوسرا یہ کہ مرکب مفرد سے بنتا ہے تو مفرد مقدم ہوگا اور مرکب موخر ہوگا نیز ماقبل میں مرکب کو مقدم کیا تھا اس لئے کہ مرکب کی تعریف وجودی تھی اور مفرد کی عدمی' اور وجودی بنسبت عدمی کے اشرف ہوتا ہے اس لئے مقدم کیا تھا۔

اگر مفرد غیر کے حال کے پہچاننے کے لئے مرأۃ ہو تو عند المنطقین اُداۃ ہیں اور عند اہل العرب حرف ہے۔

اداۃ آلہ کے معنی میں آتا ہے۔ چونکہ یہ تعرف حال غیر کے لئے آتا ہے اس لئے اس کو اداۃ (آلہ) کہتے ہیں۔ اہل عرب حرف کہتے ہیں' اس لئے کہ یہ طرف میں واقع ہوتا ہے' مطلب یہ کہ کلام میں عمدہ واقع نہیں ہوتا ہے۔ اداۃ کے تعریف پر۔

اشکال: یہ ہوتا ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ ادات معنی غیر مستقل پر دلالت کرتے ہیں تو دلالت سے کونسی دلالت مراد ہے۔ اگر دلالت مطابقی مراد ہو تو وہ تعریف جامع نہیں ہوئی اور افعال ناقصہ تعریف ادوات سے نکل گئے اس لئے کہ افعال ناقصہ کی دلالت معنی غیر مستقل پر مطابقۃ نہیں ہے بلکہ تضمناً ہے اس لئے کہ افعال ناقصہ باعتبار مادہ نسبت پر دلالت کرتے ہیں اور باعتبار ہیئت زمانہ پر دلالت کرتے ہیں' تو افعال ناقصہ ادوات کی تعریف سے

نکل گئے حالانکہ میزانیین کے نزدیک افعال ناقصہ ادوات میں داخل ہیں۔ اور اگر دلالت عام ہو مطابقی اور تضمنی سے' تو پھر افعال تامہ بھی ادا میں داخل ہوں گے۔ اس لئے کہ وہ تضمناً نسبت پر دلالت کرتے ہیں اور نسبت غیر مستقل ہوتی ہے تو غیر مستقل پر دلالت ہوگئی تو تعریف مانع نہیں ہوئی دخول غیر سے' تو تم بتاؤ کہ دلالت سے کونسی دلالت مراد ہے۔ اگر مطابقی ہو تو افعال ناقصہ خارج ہوگئے جبکہ وہ داخل ہیں اور اگر عام مراد ہو تو پھر افعال تامہ داخل ہوگئے جبکہ وہ خارج ہیں۔

جواب : دلالت سے عام دلالت مراد ہے' چاہے تضمنی ہو یا مطابقی ہو۔ باقی آپ کا اعتراض کہ افعال تامہ بھی داخل ہوگئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ داخل نہیں ہے' اس لئے کہ اعتبار جزء اشرف کو ہوتا ہے اور وہ جزء مادہ ہے اور افعال تامہ مادہ کے لحاظ سے معنیٰ مستقل پر دلالت کرتے ہیں جو کہ حدث ہے اور افعال ناقصہ باعتبار جزء اشرف یعنی مادہ نسبت پر دال ہے اس لئے وہ داخل ہوگئے یا پھر دوسرا جواب یہ ہے کہ دلالت سے دلالت مطابقی مراد ہے لیکن باعتبار لفظ کے اور افعال ناقصہ باعتبار لفظ کے فقط غیر مستقل پر دال ہے تو غیر مستقل پر دلالت مطابقی ہوئی۔

و الحق ان الكلمات الوجودية منها

کلمات وجودیہ ادا ۃ میں سے ہیں۔ اس عبارت سے مقصد دفع اعتراض ہے۔

اعتراض : یہ ہے کہ اداۃ کی تعریف افعال ناقصہ پر صادق آرہی ہے' حالانکہ

وہ تو افعال ہیں تو تعریف مانع عن دخول الغیر نہ ہوئی۔
جواب: والحق ان الخ حق بات یہ ہے کہ کلمات وجودیہ ادات میں داخل ہیں' اس لئے داخل ہیں کہ وجود رابطی پر دلالت کرتا ہے اور دو چیزوں کے درمیان ربط پیدا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے ان کو کلمات وجودیہ کہا جاتا ہے۔ بخلاف افعال تامہ کے کہ وہ حدث پر دال ہے۔

فان کان معناہ ..... شیئالم یذکر بعد

اس عبارت سے مقصد ماقبل پر دلیل قائم کرنا ہے' حاصل دلیل یہ ہے کہ کلمات وجودیہ باعتبار مادہ دلالت کرتے ہیں نسبۃ غیر مستقل پر' وکل ماھذا شانہ فھو اداۃ نتیجہ یہ نکلا کہ کلمات وجودیہ اداۃ ہے۔ صغریٰ کبریٰ ظاہر ہے۔ اب عبارت کا حاصل یہ ہے کہ کان جس کا معنی ہے "کون الشیئی شیئالم یذکر بعد" کسی چیز کا ایسی شئی ہونا کہ ابھی اس کا ذکر نہیں آیا ہے۔ مطلب یہ کہ کان نسبت پر دلالت کرتا ہے' مسند یا مسند الیہ پر دلالت نہیں کرتا اس لئے کہ مسند پر اگر دلالت کرے تو مسند پھر ذکر ہوتا ہے اور اگر مسند الیہ پر دلالت کرے تو مسند الیہ بھی آگے ذکر ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ دلالت نہیں کرتا اگر دلالت کرے تو دوبارہ مسند مسند الیہ کو کیوں ذکر کرتے ہیں' لہٰذا جب غیر مستقل پر دلالت ہے تو اداۃ میں داخل ہوگئے۔

و تسمیتھا کلمات لتصر فھا ودلا لتھا علی الزمان

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض : یہ ہے کہ جب یہ اداۃ ہے تو پھر ان کو کلمات کیوں کہا جاتا ہے جبکہ یہ اداۃ ہیں۔

جواب : اس لئے کہ ان میں تصریف اور گردان ہوتا ہے اور ساتھ ساتھ زمانہ پر بھی دلالت کرتا ہے اس لئے کلمات کے ساتھ مسمی کیا جاتا ہے لیکن چونکہ باعتبار جزء اشرف یعنی مادۃ کے غیر مستقل پر دال ہے اس لئے ادواۃ میں داخل ہو گئے۔

فان دل بهيئته على زمان فكلمة

اگر یہ مفرد مراۃ نہ ہو تعرف حال غیر کے لئے' تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہو گا' یا تو ہیئت کی وجہ سے زمانے پر دلالت کرے گا تو کلمہ ہے اور اگر زمانے پر دلالت نہ کرے تو اسم ہو گا۔

ماتن نے ہیئت کی قید لگا کر یہ ایک اشکال کا جواب دیا ہے۔

اشکال : یہ ہے کہ ہم آپ کو بتادیں گے کہ اسماء ہیں اور زمانے پر دال ہیں جیسے لفظ ماضی اور لفظ مضارع یہ دونوں اسماء میں سے ہیں' لیکن پھر بھی زمانے پر دلالت کرتے ہیں حالانکہ یہ کلمات تو نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ زمانہ پر دلالت سے مراد باعتبار ہیئت کی ہے' ماضی مضارع کی دلالت مادے کی وجہ سے ہے۔ ہیئت کی وجہ سے نہیں ہے۔ اگر ہیئت کی وجہ سے دلالت ہو تو معنی ایک ہونا چاہئے حالانکہ معنی الگ الگ ہے۔

اشکال : ہم آپ کو دکھادیں گے کہ کلمہ ہو گا اور زمانہ پر دلالت نہیں کریں گے جیسے کہ جسق وغیرہ۔

جواب: زمانے پر دلالت کرنا مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ یہ ایسے مادے میں ہو کہ وہ موضوع ہو مہمل نہ ہو اور متصرفہ ہو یعنی اگر غیر متصرفہ ہو تو کلمہ نہیں ہوگا۔

و لیس کل فعل عندالعرب کلمة عندالمنطقیین

یہاں سے ماتن ایک اعتراض کو دفع کرتے ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ ہر حرف عندالعرب اداۃ عندالمنطقین ہے تو ہر فعل عندالعرب کلمۃ عندالمنطقین ہوگا' اس لئے کہ جو حرف ہے وہ اداۃ ہے اور جو فعل ہے وہ کلمۃ ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے' ماتن نے اس اعتراض کو دفع کرتے ہوئے کہا۔

لیس کل فعل عندالعرب کلمۃ عندالمنطقین جو اہل عرب کے نزدیک فعل ہوگا تو ضروری نہیں ہے کہ وہ عندالمنطقین کلمۃ ہو' ان دونوں میں نسبت عموم خصوصی مطلق ہے۔

فان نحو امشی ..... بخلاف یمشی

یہ دلیل ہے اس دعوے پر کہ اہل عرب کے نزدیک جو فعل ہے ضروری نہیں ہے کہ وہ منطقین کے نزدیک کلمہ ہو' دلیل یہ ہے کہ امشی' تمشی، نمشی جس میں فاعل کی علامت موجود ہو یہ فعل ہے لیکن کلمۃ نہیں ہے۔

ہر فعل عندالعرب کلمہ نہیں ہے عندالمنطقین اس لئے کہ یہ محتمل ہے صدق اور کذب کو اس لئے کہ مرکب ہے فاعل اور فعل سے' تو کلام تام ہوا

اور ہر کلام تام محتمل للصدق والکذب ہوتا ہے اور جو احتمال صدق وکذب رکھتا ہے وہ مرکب ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ ہر فعل کلمۃ نہیں ہے۔ خلاف تمشی کے کہ یہ فعل ہے اور کلمہ بھی ہے یعنی فعل عام ہے اور کلمۃ خاص ہے۔

رہ گئی یہ بات کہ امشی، نمشی، تمشی اور تمشی ان میں فرق کیا ہے تو فرق یہ ہے کہ امشی، نمشی، تمشی میں فاعل فعل کے ساتھ موجود ہے تو گویا یہ مرکب ہے اور ان کے بعد فاعل کا بھی ذکر صحیح نہیں ہے اور تمشی کے بعد فاعل کو ذکر کیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ مرکب نہیں ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ اہل عرب ان افعال کو فعل کیوں کہتے ہیں حالانکہ فعل کلمہ کے اقسام میں سے ہے اور کلمہ مفرد ہے اور یہ امشی وغیرہ مرکبات ہیں۔ان کو اہل عرب کے نزدیک فعل نہیں کہنا چاہئے۔

جواب: یہ ہے کہ اہل عرب الفاظ کو دیکھتے ہیں اور باعتبار الفاظ یہ سب مفرد ہے' اس لئے کہ ''الف'' اور باقی الفاظ میں شدت اتصال ہے اسی وجہ سے مفردات شمار ہوگئے خلاف مناطقہ کے کہ ان کی نظر معنی پر ہے اور امشی وغیرہ باعتبار معنی مرکب ہے۔

والا فھو اسم

اگر زمانے پر دلالت نہیں کرتا تو وہ اسم ہے۔اسم کو اسم اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مشتق ہے ''سمو'' سے بمعنی علو' چونکہ اسم بھی اپنے اخوین فعل اور حرف پر عالی ہے اور اسم کلام میں عمدہ واقع ہوتا ہے اور فعل وحرف عمدہ واقع نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کا نام اسم رکھا' یا اسم وسم سے مشتق ہے

بمعنی علامت تو اسم بھی اپنے معنی پر علامت ہے۔

و من خواصه الحکمه علیه

مصنف نے اسم کے خواص میں سے صرف ایک خاصہ کو ذکر کیا کہ یہ محکوم علیہ ہے۔ یہ اس لئے کہ اسم سے جو بحث ہوتا ہے وہ محکوم علیہ کی حیثیت سے ہوتی ہے تو دیگر خواص سے کوئی غرض متعلق نہیں تھا۔ اس لئے ذکر نہیں کئے اور مطقین فضول چیزوں سے بحث نہیں کرتے' اس لئے باقی خواص کو چھوڑ دیا۔ اسم کا یہ خاصہ' خاصہ اضافیہ ہے' یعنی بنسبت فعل اور حرف کے' یہ مطلب نہیں کہ کوئی اور چیز اسم کے علاوہ محکوم علیہ نہیں بن سکتا۔ بلکہ جملہ بھی محکوم علیہ واقع ہوتا ہے اور قیاس استثنائی میں مقدم بھی محکوم علیہ واقع ہوتا ہے۔

و قولهم من حرف جر و ضرب فعل ماض

اعتراض: ہم نہیں مانتے کہ حرف اور فعل محکوم علیہ واقع نہیں ہوتے بلکہ محکوم علیہ واقع ہوتے ہیں۔ جیسے کہ ''من حرف جر'' اور ''ضرب فعل ماض''۔ ایک میں حرف اور دوسرے میں فعل محکوم علیہ ہے۔

جواب: یہ قول کہ ''من حرف جر'' اور ''ضرب فعل ماض'' ہے۔

لایرد فانه حکم ..... یجری فی المهملات ایضاً

اس کے ساتھ اعتراض وارد نہیں ہوتا اس لئے کہ یہاں حکم مطلق لفظ پر اور صوت پر ہو رہا ہے۔ معنی پر حکم نہیں ہو رہا ہے اور اسم کے ساتھ معنی

مختص ہے یعنی کہ معنی اسم محکوم علیہ واقع ہوتا ہے اور جسق مہمل جیسے مہمل الفاظ پر بھی حکم ہو سکتا ہے' اس لئے کہ حکم لفظ پر ہو گا معنی پر نہیں تو معلوم ہوا کہ حکم معنی اسم پر ہوتا ہے اور یہی اسم کا خاصہ ہے۔

و ایضاً ان اتحد ..... وضعاً جزئی

ایضاً کے ساتھ مفرد کے ایک اور تقسیم کرنا چاہتے ہیں۔ پہلے مفرد کو اقسام ثلاثہ اداۃ کلمہ اسم کے طرف منقسم کیا۔ ابھی دوسری تقسیم واحد المعنی اور کثیر المعنی کی طرف کرتے ہیں اور پھر واحد المعنی کے اور کثیر المعنی کے متعدد اقسام ہیں۔ ان کو بیان کریں گے۔ سب سے پہلے واحد المعنی کو بیان کرتے ہیں۔

ایضاً یہ مفعول مطلق ہے۔ فعل محذوف کے لئے تقدیر عبارت اس طرح ہے آض ایضاً بمعنی رجع رجوعاً اشارہ ہے۔ اس بات کی طرف کہ یہ تقسیم بھی مفرد کے اندر ہے جیسے کہ تقسیم اول مفرد میں تھی۔

اور یہ رد ہے مشہورین پر جن کا مذہب یہ ہے کہ یہ تقسیم مفرد میں نہیں ہے بلکہ اسم میں ہے دلیل یہ ہے کہ واحد المعنی اور کثیر المعنی اسم کے اقسام ہیں ورنہ فعل اور حرف کا معنی کلی اور جزئی کے ساتھ محکوم علیہ واقع ہو گا۔ اگر مفرد کو تقسیم کردے تو وہ مفرد فعل اور حرف کو شامل ہے اور آگے کلی اور جزئی کی طرف تقسیم ہے تو پھر فعل اور حرف کا محکوم علیہ بننا لازم آئے گا۔ لہٰذا یہ دلیل ہے اس بات پر کہ یہ تقسیم اسم میں ہے مفرد میں نہیں ہے تاکہ فعل اور حرف کے لئے شامل نہ ہو جائے تو ماتن نے اس پر رد کر لیا اور

کہا کہ اسم کے اندر تقسیم نہیں ہے بلکہ مفرد میں ہے' اس لئے کہ اسم میں اگر تقسیم ہو جائے اور مفرد میں تقسیم نہ ہو جائے یعنی مقسم واحد المعنی اور کثیر المعنی کا اسم ہو جائے اور مفرد مقسم نہ ہو تو لازم آئے گا' عموم اقسام عن المقسم اور عموم قسم عن المقسم باطل ہے تو اسم کا مقسم بننا بھی باطل ہوا وجہ ملازمہ یہ ہے کہ منقول' مشترک' حقیقۃ مجاز فعل اور حرف میں بھی پایا جاتا ہے حالانکہ اسم وہاں نہیں ہے کما ھو الظاہر اور وجہ بطلان التالی یہ ہے کہ مقسم ہمیشہ اقسام سے عام ہوتا ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ قسم عام ہو۔ کیا یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز فعل بن جائے اور وہ کلمہ نہ ہو یا حرف ہو یا اسم ہو اور کلمہ نہ ہو یا مبنی اور معرب بن جائے اور وہ اسم نہ ہو' بہر حال اگر اسم مقسم بن جائے تو عموم قسم عن المقسم لازم آئے گا' لکن التالی باطل فالمقدم مثلہ' اس لئے کہ مقسم عام ہوتا ہے قسم خاص ہوتا ہے۔ لہٰذا اسم کا مقسم ہونا باطل ہے' یہ محققین کا مسلک ہے' تو ثابت ہوا کہ مقسم مفرد ہے تو ایضاً کا معنی یہ ہوا کہ رجع المصنف الی تقسیم المفرد ثانیاً۔

رہ گئی ان کی دلیل کہ فعل اور حرف کا معنی کلی اور جزئی کے ساتھ محکوم علیہ واقع ہوگا۔

تو جواب یہ ہے کہ مفرد مطلق مقسم نہیں ہے بلکہ مطلق مفرد ہے' مطلق مفرد مطلق شئی کو کہتے ہیں اور مفرد مطلق شئی مطلق کو کہتے ہیں تو مقسم مطلق شئی ہے اور مطلق شئی پر حکم خاص جاری ہوتا ہے تو مفرد کی تقسیم جزئی اور متواطی اور مشکک کی طرف باعتبار اسم کی ہے اور

مشترک اور منقول وغیرہما کی طرف باعتبار جمیع اقسام کے ہے۔ رہ گیا یہ اعتراض کہ پھر فعل اور حرف مشترک اور منقول وغیرہ کے ساتھ محکوم علیہ واقع ہو جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مشترک اور منقول وغیرہ الفاظ کی صفات ہیں اور فعل و حرف کے الفاظ محکوم علیہ واقع ہو سکتے ہیں کما مر بخلاف کلیۃ اور جزئیۃ کی' یہ دونوں معانی کی صفات ہیں اور معنی فعل و حرف محکوم علیہ واقع نہیں ہوتے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مطلق شئی مقسم ہے تو یہ اسم کے ضمن میں واحد المعنی کے طرف منقسم ہے۔ لہٰذا فعل اور حرف کا معنی کلی اور جزئی کے ساتھ محکوم علیہ نہیں ہوگا اور کثیر المعنی کی طرف منقسم ہے۔ تینوں اقسام کے ضمن میں' لہٰذا عموم قسم عن المقسم نہیں آیا اس لئے کہ یہاں تینوں منقسم ہیں یعنی اسم فعل حرف۔

ان اتحد معناہ الخ معنی واحد ہوگا یا کثیر ہوگا' اگر معنی واحد ہو تو فمع تشخصہ ضعاً جزئی تشخص کے ساتھ اگر معنی ایک ہو' تو جزئی ہے۔ اتحد بمعنی وحد کے ہے اس لئے کہ بہت سے معانی متحد مع الغیر نہیں ہوتے حالانکہ جزئی وغیرہ ہوتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ وان کثر کے ساتھ مقابلہ صحیح ہو جائے اس لئے کہ کثرت کے مقابل وحدۃ ہے نہ کہ اتحاد۔ اگر معنی ایک ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہوگا' تشخص کے ساتھ ہوگا یا نہیں ہوگا اگر تشخص کے ساتھ ساتھ ہو تو جزئی ہے' چاہے تشخص عارضاً معتبر ہو یا دخولاً یعنی جزء معتبر ہو اور صرف عروض تشخص مراد نہیں ہے' اس لئے کہ تشخص تو کلی

کو بھی عارض ہوتا ہے' حالانکہ وہ جزئی نہیں ہے اور اگر تشخص کے ساتھ ساتھ نہ ہو تو کلی ہے۔ پھر کلی متواطی ہوگی یا کلی مشکک ہوگی۔

ان اتحد معناہ الخ یہاں معنی سے کیا مراد ہے۔ اگر معنی سے مراد معنی موضوع لہ ہو کہ معنی موضوع لہ واحد ہے تو یہ صحیح ہے کہ کلی اور جزئی کا معنی موضوع لہ واحد ہے' لیکن کثیر المعنی میں یہ کہنا کہ معنی موضوع لہ ایک ہے صحیح نہیں ہے۔ لہذا کثیر المعنی میں مستعمل فیہ مراد ہوگا۔ بطور صنعت استخدام کے۔

صنعت استخدام: اس کو کہتے ہیں کہ ایک لفظ کا ظاہری معنی ایک ہو' لیکن جب اس کی طرف ضمیر راجع کیا جائے تو دوسرا معنی مراد لے لیا جائے تو یہاں "اتحد" میں معنی سے موضوع لہ مراد لیا گیا اور جب ضمیر "کثر" معنی کی طرف راجع کریں گے تو معنی مستعمل فیہ مراد ہوگا اور یا یہ کہ معنی سے موضوع لہ بالوضع الشخصی مراد نہ ہو بلکہ عام مراد ہو۔ تو پھر کوئی اشکال نہیں ہے۔

اگر کثیرین پر صادق ہو تو کلی ہے۔ صادق نہ ہو تو جزئی۔ جزئی کو جزئی اس لئے کہتے ہیں کہ منسوب بسوئے جزء ہے اور جزئی کا جز کلی ہوتا ہے اور کلی کو کلی اس لئے کہتے ہیں کہ منسوب بسوئے کل ہے اور کلی کا کل جزئی ہے۔ "و یدخل فیه .....المضمرات" اس عبارت سے دفع اعتراض مقصود ہے اعتراض یہ ہے کہ تعریف جزئی جامع نہیں ہے اپنے افراد کے لئے اس لئے کہ مضمرات اور اسماء اشارات جزئیات ہیں اور تعریف اس پر صادق نہیں

آتی اس لئے کہ اس میں وضع عام ہے یعنی مفہوم کلی کے واسطہ سے ہے اور موضوع لہ بھی عام ہے یعنی مفہوم کلی ہے تو تعریف جامع نہیں ہوئی۔
جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام مذہب اہل تحقیق پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ مضمرات اور اسماء اشارات میں اگرچہ وضع عام ہے لیکن موضوع لہ خاص ہے اور غیر اہل تحقیق کا مذہب یہ ہے کہ وضع اور موضوع لہ دونوں عام ہے۔ دلیل یہ ہے کہ موضوع لہ بالذات معلوم بالذات ہوتا ہے اور وہ مفہوم کلی ہی ہوتا ہے' اس لئے کہ افراد تو معلوم بالعرض ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ وضع مطلق معلومیت کا تقاضا کرتا ہے بالذات ہو یا بالعرض ہم نہیں مانتے کہ وضع معلومیت بالذات کا تقاضا کرتا ہے۔ اگر موضوع لہ بالذات مفہوم کلی ہوتا تو مستعمل فیہ بھی ہوتا اس لئے کہ مقصود وضع استعمال ہے حالانکہ مفہوم کلی مستعمل فیہ نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ موضوع لہ بھی نہیں ہے۔

لیکن اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ مضمرات اور اسماء اشارات جزئی میں داخل ہیں' لیکن ضمیر کا مرجع اور مشار الیہ کبھی کلی ہوتا ہے تو ضمیر اور اسم اشارہ پھر کلی بنیں گے تو جزئی میں کیسے داخل۔

جواب: یہ ہے کہ وضع ضمیر اور اسم اشارہ جزئی میں استعمال کے لئے ہے تو کلیات میں استعمال مجازا ہے اور مصنف نے معنی حقیقی کا اعتبار کرتے ہوئے جزئیات شمار کیا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ تمام مضمرات اور اشارات جزئی نہیں ہیں بلکہ وہ

ہیں جن کی مرجع اور مشار الیہ جزئی ہو۔

وضع کی کئی قسمیں ہیں۔

(ا) وضع عام موضوع لہ عام' (ب) وضع خاص موضوع لہ خاص' (ج) وضع خاص موضوع لہ عام' (د) وضع عام موضوع لہ خاص۔

وضع عام: جو مراتیت مفہوم کلی کے واسطے سے ہو۔

موضوع لہ عام: جو کثیر من حیث انہ کثیر ہو۔

وضع خاص: جو بغیر مرائیت مفہوم کلی کے ہو۔

موضوع لہ خاص: وہ ہے جو موضوع لہ واحد من حیث انہ واحد ہو۔

اول کی مثال جیسے جموع اسماء اشارات والموصولات والمضرات اور رابع کا مثال جیسے ان تینوں کا مفردات مذہب مختار کے مطابق' اور ثانی کی مثال جیسے وضع زید لمعناہ اور احتمال ثالث کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے صرف احتمال عقلی ہے۔ وضع میں تقسیم ثانی یہ ہے کہ وضع یا نوعی ہوگا یا شخصی وضع نوعی اس کو کہتے ہیں کہ وضع بواسطہ مراتیت مفہوم کلی ہو' لیکن مرائیت موضوع کی طرف ہو' بخلاف وضع عام کے کہ وہاں مراتیت موضوع لہ کی طرف ہوتی ہے نہ کہ موضوع کی طرف اور وضع شخصی اس کو کہتے ہیں کہ وضع بغیر مراتیت مفہوم کلی ہو۔ پھر وضع نوعی کی دو قسمیں ہیں ایک وضع نوعی حقائق دوسرا وضع نوعی مجازات۔ وضع نوعی حقائق اس کو کہتے ہیں کہ مراتیت میں مرعی جانب لفظ ہو فقط نہ کہ قرینہ جیسے ہر وہ لفظ جو فاعل کے وزن پر ہو تو وضع ہوگا ذات من قام بہ الفعل کے لئے اسی طرح تمام

مشتقات اور مثنی اور جموع ہیں اور وضع نوعی مجازات اس کو کہتے ہیں کہ مراتیت میں مرعی لفظ مع القرینہ ہو فی المجازات جیسے کہ ہر وہ لفظ جو موضوع ہو اپنے معنی کے لئے تو وہ وجود قرینہ صارفہ کے وقت مناسبات معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو گا۔

وضع کے اندر ایک تیسری تقسیم بھی ہے وہ یہ کہ وضع منقسم ہے۔ وضع لغوی، وضع شرعی، عرف عام، عرفی خاص کی طرف وقد عرف کلہ فی موضعہ۔

قولہ وبدونہ الخ اور تشخص کے بغیر کلی متواطی ہے۔ کلی کی دو قسمیں ہیں کلی متواطی اور کلی مشکک۔

متواطی: ان تساوت افرادہ فی الصدق کہ یہ کلی تمام افراد پر علی السواء صادق ہو۔ تواطئو بمعنی توافق کے ہے اور یہاں بھی کلی کا صدق اپنے افراد پر علی السواء ہے غیر متفاوت ہے اور کلی مشکک اس کو کہتے ہیں کہ تمام افراد پر علی السواء صادق نہ ہو بلکہ بعض پر اولیت اور اولویت کے ساتھ ہو۔ بعض پر شدت اور ضعف کے ساتھ ہو۔ جیسے کہ ابیض کہ بعض چیزوں پر شدت کے ساتھ اور بعض چیزوں میں ضعف کے ساتھ صادق ہے۔

مشکک کو مشکک اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ناظر کو شک میں ڈالتا ہے کہ یہ کلی متواطی ہے یا مشترک ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کے اصل معنی کو دیکھتے ہیں تو اصل معنی تمام افراد میں ایک ہے تو متواطی ہونا چاہئے اور جب ہم دیکھتے ہیں کہ افراد پر تفاوت کے ساتھ صادق ہے تو مشترک ہونا چاہئے اس

لئے کہ صدق فی التفاوت کثرت معنی کی طرح ہے۔

و حصر و التفاوت فی الاولویة و الاولیته و الشدة و الزیادة

قوم نے تفاوت کو اولویت' اولیت' شدۃ زیادۃ میں منحصر کیا ہے۔ اس عبارت سے مصنف کا مقصد دفع اعتراض ہے۔

اعتراض: کہ آپ کی اس تعریف کی بناء پر تو دنیا میں کوئی متواطی نہیں رہے گا بلکہ سب مشکک ہی ہو جائیں گے اس لئے کہ کلی کا صدق اپنے افراد پر متفاوت ہے۔ ایسا کہیں نہیں ہے کہ کلی کا صدق تمام افراد پر علی السواء ہو۔ جیسے کہ انسان کلی ہے تو اس کے افراد میں کوئی لمبا کوئی چھوٹا کوئی موٹا کوئی پتلا ہے' تو یہ تفاوت اس میں موجود ہے اور حیوان ایک کلی ہے جس کے افراد انسان' ہاتھی' مچھلی' مینڈک' چیونٹی ہیں تو ان میں کتنا تفاوت ہے۔ لہٰذا کلی کا صدق اپنے افراد پر تفاوت کے ساتھ ہوا تو مشکک ہوا' متواطی نہیں ہوگا بلکہ متواطی تو عنقاء بن جائے گا جس کا وجود ہی نہیں ہے۔ نیز تشکیک فی الماہیات لازم آیا اس لئے کہ صدق انسان اپنے افراد پر متفاوت ہوا۔

جواب: جی ہاں! صدق افراد پر تفاوت کے ساتھ ہیں لیکن ہر تفاوت تشکیک میں معتبر نہیں ہے بلکہ تشکیک کے وجوہ چار ہیں۔ اولویت' اولیت' شدۃ زیادۃ اور ماہیات کا صدق اپنے افراد پر ان وجوہ سے متفاوت نہیں ہے تو تشکیک فی الماہیات نہیں آیا اور ہر کلی متواطی بھی نہیں ہوئی۔ اب ان وجوہ میں سے ہر ایک کی تعریف مندرجہ ذیل ہے۔

اولویت: کہ صدق کلی بعض افراد پر اولی ہو اور بعض آخر پر غیر اولی ہو' اس

لئے کہ وہ بعض افراد اس کلی کے ساتھ بغیر کسی واسطے کے یعنی بالذات متصف ہیں اور بعض آخر پر غیر اولی یعنی کسی واسطے کے ساتھ متصف ہیں بالذات متصف نہیں ہیں۔ مثلاً صدق ضوء شمس پر اولی ہے اور قمر و نجوم پر ضوء کا صدق غیر اولی ہے یعنی ثانیاً" ہے۔ شمس کی ضوء ذاتی ہے اور بغیر واسطے کے ہیں اور دوسری چیزوں کی روشنی بالواسطہ ہے۔

اولیت: کہ صدق کلی بعض افراد پر اقدم ہو بعض آخر سے اور بعض پر مؤخر ہو۔ جیسے صدق موجود باری تعالی پر اولاً ہے اور مخلوق پر ثانیاً ہے اس لئے کہ باری تعالی کا وجود دیگر خلائق کے وجود کے لئے علت ہے اور مخلوق معلول ہے۔ اگر علت موجود نہ ہو تو معلول کیسے موجود ہوگا۔

شدۃ: کہ صدق کلی بعض افراد پر اشد ہو' اس لئے کہ مبدء شدیدہ اس کے ساتھ قائم ہے تو صدق کلی اس پر مرارا ہوگا اور بعض افراد کے ساتھ مبدء شدیدہ قائم نہیں ہے تو اس پر صدق اضعف ہو اور مرۃ ہو جیسے صدق اسود غراب پر اشد ہے' زنجی پر صدق کی نسبت۔

زیادۃ: کہ صدق بعض افراد پر ازید ہو کہ اس کے ساتھ مبدء زائدہ قائم ہو اور بعض پر کم صادق ہو کہ ان کے ساتھ مبدء زائدہ قائم نہ ہو جیسے صدق طویل اس سطح پر جس کے ساتھ مقدار زائد قائم ہو یہ ازید ہے اس سطح پر صدق سے جس کے ساتھ مقدار انقص قائم ہو۔

اب ان تعریفات سے شدت اور زیادت میں فرق واضح ہوا کہ شدت کیفیات میں استعمال ہوتا ہے اور زیادت کمیات میں نیز اولیت اور اولویت میں

بھی فرق ظاہر ہوا کہ اولیۃ میں صدق کلی بعض افراد پر اول اور علت ہوتا ہے' بعض آخر پر صدق کے لئے اور اولویۃ میں صدق کلی بعض افراد پر اولی ہوتا ہے اس لئے کہ بالذات ہوتا ہے اور بعض اخر پر غیر اولی ہوتا ہے اس لئے کہ بالواسطہ ہوتا ہے۔ ان تعریفات اور وجوہ فرق سے دو اعتراض دفع ہو گئے۔ پہلا یہ کہ صدق کلی بعض افراد پر جب اولی ہو گا تو اول بھی ہو گا تو اولویۃ اور اولیۃ کا رجع شئی واحد کی طرف ہوا اور دو علیحدہ وجوہ نہیں ہوئے اس اعتراض کا وجہ دفع ظاہر ہے۔ دوسرا اعتراض یہ تھا کہ اولویۃ کا معنی یہ ہے کہ صدق کلی بعض افراد پر اولی ہے دوسرے افراد پر صدق سے' تو پھر وجوہ تشکیک اولویۃ میں منحصر ہو گئیں' اس لئے کہ صدق کلی جب بعض افراد پر اول ہو تو اولی بھی ہو گا اور بعض افراد پر جب اشد اور ازید ہو گا تو اولی بھی ہو گا اس اعتراض کا وجہ دفع بھی ان وجوہ فرق سے ظاہر ہے۔

اب اس کے بعد سمجھنا چاہئے کہ یہ مذکورہ وجوہ تشکیک اپنے مقابلات کے ساتھ وجوہ تشکیک ہیں یعنی اضعفیۃ' انقصیۃ' موخریۃ' غیر الاولویۃ ورنہ تو اعتراض ہو سکتا ہے کہ وجوہ تشکیک کا ان چار میں حصر غیر صحیح ہے نیز یہ اعتراض بھی دفع ہوا کہ وجوہ مذکورہ تشکیک میں سے ہر ایک تنہا وجہ تشکیک نہیں بن سکتا اس لئے کہ تشکیک تب متحقق ہوتا ہے جب صدق کلی افراد پر تفاوت کے ساتھ ہو اور تفاوت فی الصدق کے لئے اثنینیت شرط ہے اور یہ وجوہ اربعہ دو دو مل کر بھی وجوہ تشکیک نہیں بن سکتے اس لئے کہ اولویۃ اور ولیت دونوں واجب میں جمع ہو سکتے ہیں حالانکہ وجہین متقابلین آپس میں جمع

نہیں ہو سکتے وجہ دفع ظاہر ہے کہ یہ وجوہ اپنے مقابلات کے ساتھ وجوہ تشکیک ہیں-

ولا تشكيك في ..... انه متالف منها فافهمه

کلی کی بحث چل رہی تھی- متواطی اور مشکک کو مفرد کی قسمیں بتادیئے تھے کہ مفرد کا معنی اگر واحد ہو تو تشخص کا اعتبار ہو گا یا نہیں-اگر ہو تو جزئی نہ ہو تو کلی پھر اگر کلی اپنے افراد پر علی السواء صادق ہو تو متواطی اور اگر علی السواء صادق نہ ہو تو مشکک پھر مشکک کے لئے وجوہ تشکیک چار ہیں-

اولیت اولویت شدۃ زیادۃ-

یہاں ولا تشکیک الخ سے ماتن مشائین کے مذہب کو ترجیح دینا چاہتا ہے' مشائین کا مذہب یہ ہے کہ ماہیات اور مبادی میں تشکیک نہیں ہے- اشراقین کا مذہب ہے کہ تشکیک ماہیات (یعنی کلی) وغیرہ سب کچھ میں جاری ہے- دیکھو صدق حیوان فیل پر ازید ہے- بنسبت نملہ کے تو ماتن کے نزدیک مشائین کا مذہب راجح تھا کہ عوارض اور مشتقات میں تشکیک ہے اور ماہیات و مبادی میں نہیں ہے' اس لئے اس کو اختیار کیا اور اشراقین کی دلیل سے جواب یہ ہے کہ حیوان متفاوت افراد میں وہ حیوان بمعنی المتحرک القوی اور الحساس القوی ہے اور یہ کلی ذاتی نہیں ہے بلکہ عرضی ہے- کلی ذاتی تو وہ مبداء ہے جس سے حیوان کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے وہ سب افراد میں- علی السواء ہے اس لئے کہ مصداق الحمل میں تفاوت نہیں ہے- اب یہاں پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ جب تشکیک ماہیات اور عوارض میں

نہیں ہے تو پھر تو تشکیک ہی ختم ہوئی تو تقسیم کلی مشکک اور متواطی کی طرف صحیح نہیں ہوئی- دوسری بات یہ کہ ماھوالمتقر رعند الکل سے خلاف لازم آیا وہ یہ کہ عرضیات میں تشکیک جائز ہے- نیز مصنف کے کلامین میں تعارض لازم آیا اس لئے کہ پہلے کہا کہ تشکیک عوارض میں نہیں اور پھر کہا کہ بل فی اتصاف الافراد بہا اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ عوارض عارض کا جمع ہے اور عارض دو معانی میں مستعمل ہے ایک معنی خارج محمول بالاشتقاق اور اس کو عرض کہتے ہیں جو جوہر کا مقابل ہے دوسرا بمعنی خارج محمول بالمواطاۃ اور اس کو عرضی کہتے ہیں جو ذاتی کا مقابل ہے تو یہاں صنعت استخدام ہے کہ عوارض کے لفظ سے مراد مبادی ہے کالسواد مثلاً اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کریں گے اس قول میں کہ "بل فی اتصاف فراد بہا" تو مراد عرضیات ہے تو اعتراض مجمع شقوقہ دفع ہوا-

مشائین کی دلیل یہ ہے کہ اولیت اور اولویت کے ساتھ ماہیات میں تشکیک نہیں ہے ورنہ مجعولیت ذاتی لازم آئے گی اور مجعولیت ذاتی باطل' لہٰذا ماہیات میں اولیت اور اولویت کے ساتھ تشکیک کا ہونا بھی باطل مجعولیت ذاتی کس کو کہتے ہیں اور کیوں لازم آئے گی اور باطل کیوں ہے -

مجعولیت ذاتی: کہ ثبوت ذاتی ذات کے لئے مشروط بشرط ہو یا معلول بعلتہ ہو-

وجہ ملازمہ یہ ہے کہ اولیت اور اولویۃ میں صدق کلی بعض افراد پر علت ہوتا ہے بعض آخر پر صدق کے لئے تو اگر کلی ان دو جہین سے مقول با تشکیک

ہو جائے تو صدق کلی یعنی انسان مثلاً اپنے بعض افراد پر مثلاً زید پر علت ہو جائے گا بعض آخر پر صدق کے لئے مثلاً بکر' خالد- تو صدق انسان بکر پر معلول ہو گا زید پر صدق کے لئے اور یہی مجعولیت ذاتی ہے کہ ثبوت ذاتی ذات کے لئے معلول بعلتہ یا مشروط بشرط ہو-

وجہ بطلان مجعولیت ذاتی یہ ہے کہ یہ مستلزم ہے اجتماع النقیضین کے لئے' اور اجتماع النقیضین باطل ہے- لہٰذا مجعولیت ذاتی بھی باطل اور اجتماع النقیضین اس طرح لازم آتا ہے کہ جب کوئی فرد موجود ہوتا ہے تو ذاتی اس میں خود بخود آتا ہے اس لئے کہ ذات بغیر ذاتی کی نہیں آسکتا تو جب فرد کو دیکھتے ہیں تو ذاتی اس میں موجود ہو گئی اور جب شرط پر وقوف کو دیکھتے ہیں تو وہ تقاضا کرتا ہے کہ ذاتی موجود نہ ہو- تو موجود ہے اور موجود نہیں ہے یہ اجتماع النقیضین ہے اور یہ باطل' تو مجعولیت ذاتی بھی باطل دوسری بات یہ ہے کہ ثبوت ذاتیات ذات کے لئے ضروری ہوتا ہے شروط اور علل پر موقوف اور مرہون نہیں ہوتا-

تیسری بات یہ ہے کہ مجعولیت ذاتی باطل ہے ورنہ لازم آئے گا تحقق متقوم بدون المقومات اور تحقق کل بدون الجزء اور سلب شئی عن نفسہ اور تقدم شئی علی نفسہ والتالی بطہ بکل الشقوق فالمقدم مثلہ وجہ ملازمہ یہ ہے کہ ذاتیات مقومات ہوتے ہیں ذات کے لئے اگر ثبوت ذاتیات ذات کے لئے جعل مستانف کے ساتھ مجعول ہو جائے تو ذاتیات ذات میں قبل الجعل اور حین جعل میں موجود نہیں ہوں گے تو تحقق ذات یعنی متقوم بدون ذاتیات

یعنی متقومات آیا نیز تحقق کل بدون الجزء آیا نیز جب ثبوت ذاتیات ذات کے لئے جعل کے ساتھ ہوا تو تقدم شئی علی نفسہ اور سلب شئی عن نفسہ بھی لازم آیا اس لئے کہ جعل تقاضا کرتا ہے کہ ذاتیات قبل الجعل موجود نہ ہو اور جب ذات عین ذاتیات ہے تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ ذاتیات قبل الجعل المستانف موجود ہو تو تقدم شئی علی نفسہ اور سلب شئی عن نفسہ لازم آیا- کلی عرضی کے ساتھ نقض نہیں کیا جاسکتا ہے کہ کلی عرضی میں بھی تشکیک اولیت اور اولویتہ کے ساتھ صحیح نہیں ہونا چاہئے ورنہ مجعولیت لازم آئیگی اس لئے کہ مطلق مجعولیت باطل نہیں ہے بلکہ مجعولیت ذاتی باطل ہے لیکن اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ثبوت عالی یعنی جوہر سافل یعنی حیوان کے لئے متوسط یعنی جسم کے واسطے سے ہے اور یہ نہیں ہے مگر مجعولیت ذاتی - جواب یہ ہے کہ مجعولیت ذاتی کی دو قسمیں ہیں ایک اس چیز کے واسطے سے جو کلی کی ذات میں داخل ہو - دوسرا امر خارج کے ساتھ قسم اول جائز ہے اور قسم ثانی باطل ہے اور مادہ مذکورہ کے اندر قسم اول لازم ہے نہ کہ ثانی اس لئے کہ متوسط سافل کے ذات میں داخل ہے - کل ذاتی میں تشکیک بوجہ شدت اور زیادت نہیں ہے اس لئے کہ اگر اس طرح تشکیک کل ذاتی میں آجائے تو احد الفردین اشد اور ازید ہوگا آخر سے تو یہ فرد اشد اور ازید یا تو ایسی چیز پر مشتمل ہوں گے جو انقص اور اضعف میں نہیں ہے اور یا مشتمل نہیں ہوں گے' اگر مشتمل نہیں ہوں گے تو پھر تشکیک نہیں آیا' اس لئے کہ مصداق الحمل میں تفاوت نہیں آیا اور اگر مشتمل ہوں گے تو پھر وہ چیز جس پر فرد ازید اور اشد مشتمل ہے اور

اضعف انقص مشتمل نہیں ہے خالی نہیں ہو گا یا کلی کی نفس ذات میں داخل ہو گا یا خارج اگر داخل ہو تو پھر ازید و انقص اور اشد و انقص ایک ماہیۃ کی افراد نہیں ہوئے تو تشکیک نہیں آیا اس لئے کہ تشکیک کلی میں اپنے افراد کی بنسبت ہو تا ہے اور اگر خارج ہو تو پھر بھی تشکیک نہیں آیا اس لئے کہ نفس ماہیۃ کلی، تمام افراد میں علی السواء موجود ہے' تفاوت امر خارج میں آیا ہے۔ لیکن اس دلیل پر اشراقین کی طرف سے اعتراض ہو سکتا ہے وہ یہ کہ فرد اشد اور ازید کسی ایسے امر زائد پر مشتمل نہیں جو فرد اضعف اور انقص میں موجود نہ ہو اور اگر آپ کہتے ہیں کہ پھر عدم تفاوت کی وجہ سے تشکیک نہیں آیا تو جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ نفس ماہیۃ کی مختلف مراتب ہو کمال اور نقصان میں تو ایک فرد کے ضمن میں اس ماہیۃ سے مختلف مراتب منتزع ہو تو یہ کلی اس فرد کے ضمن میں اشد اور ازید ہو گا اور دوسرے فرد کے ضمن میں اس سے مراتب نقصان منتزع ہو تو کلی اس فرد کے ضمن میں انقص اور اضعف ہو گا اور امور کثیرہ مختلفہ کا انتزاع ذات واحدہ سے جائز ہے جیسے اللہ واحد حقیقی ہونے کے باوجود صفات کثیرہ کے انتزاع کے لئے منشاء ہے۔

یہ اعتراض اشراقین کا قوی ہے۔ اس لئے کہ یہ نزاع اشراقین اور مشائین کے درمیان مبنی ہے ایک اور نزاع پر وہ یہ ہیکہ مشائین کے نزدیک امتیاز بین الشیئین تین امور میں منحصر ہے ایک یہ کہ دو شیئین کے درمیان مشترک ذاتی نہ ہو جیسے جوہر اور عرض دوسرا یہ کہ تمایز فصول مقومہ کے ساتھ ہو جیسے انسان و حمار تیسرا یہ کہ تمیز تشخصات کے ساتھ ہو جیسے زید اور

بحر میں امتیاز اور اشراقین کے نزدیک تمایز بین الشیئین ان تین میں منحصر نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ ان وجوہ ثلاثہ سے تمایز نہ ہو بلکہ نفس ماہیۃ کے لئے مراتب کثیرہ متفاوتہ فی الکمال والنقصان ہو تو احد الفردین کے ضمن میں اس سے مراتب کمال منتزع ہو اور فرد آخر کے ضمن میں مراتب نقصان منتزع ہو حاصل یہ ہے کہ یہ دلیل مذکور اشراقین کے مذہب کو باطل نہیں کر سکتے، لیکن مشائین کی جانب سے جواب ممکن ہے کہ فرد اشد مثلاً یا تو مشتمل ہوگا ماہیۃ کے ایسے مرتبہ پر کہ یہ مرتبہ فرد اضعف میں نہیں ہوگا اور یا مشتمل نہیں ہوگا بلکہ دونوں میں یہ مرتبہ علی السواء موجود ہوگا بنابر ثانی تشکیک متحقق نہیں ہوا' اس لئے کہ مرتبہ ماہیت میں تفاوت نہیں آیا اور بنابر اول یہ مرتبہ جو فرد اشد میں موجود ہے اور فرد اضعف میں نہیں ہے یا تو مقوم ہوگا نفس ماہیۃ اشد کے لئے اور یا حیثیت زائدہ ہوگا نفس ماہیۃ پر' بنابر اول تشکیک ماہیۃ واحدہ میں نہیں آیا بلکہ دو مختلف طبعیتیں موجود ہوئی تو تشکیک نہیں آیا اور بنا بر ثانی بھی تشکیک نہیں آیا اس لئے کہ نفس ماہیۃ فردین میں متکثر نہیں ہوا بلکہ حیثیت زائدہ کے ساتھ ہوا' نفس ماہیۃ دونوں فردین میں علی السواء موجود ہوا- پھر جاننا چاہئے کہ معلم اول یعنی فارالی نے بطلان تشکیک فی الماہیۃ علی وجہ اشدیۃ والزیادۃ پر ایسی دلیل قائم کی ہے جس پر اشراقین کا اعتراض مذکور وارد نہیں ہوتا اور یہ دلیل دو مقدمتین پر موقوف ہے ایک یہ کہ تکثر بالذات کسی شئی میں اس لئے متحقق ہوتا ہے کہ دونوں کے درمیان مشترک ذاتی نہیں ہوتا جیسے جوہر اور عرض اور یا فصول مقومہ سے تکثر آتا ہے جیسے حیوان میں ناطق اور ناھق کے ملانے سے تکثر آتا ہے اور تکثر

عارضی یا عوارض سے آتا ہے یا فصول مقسمہ سے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ تکثر بالذات فی الکلی تکثر افراد کے لئے مستلزم ہے لیکن عکس نہیں ہے۔ اس لئے کہ کلی افراد کے ضمن میں موجود ہے جب کلی متکثر ہو تو افراد لا محالہ متکثر ہوں گے اور افراد کا تکثر ذاتی فصول مقومہ سے ہوتا ہے اور یہ فصول مقومہ کلی کے لئے فصول مقسمہ بنتے ہیں اور فصول مقسمہ سے تکثر بالعرض آتا ہے نہ کہ بالذات تو معلوم ہوا کہ تکثر افراد کلی کی تکثر ذاتی کے لئے مستلزم نہیں ہے اور تکثر کلی تکثر افراد کے لئے مستلزم ہے۔ ان دونوں مقدمتین کے معونت سے ہم کہتے ہیں کہ کلی ذاتی شدۃ اور زیادۃ کے ساتھ مشکک نہیں ہے ورنہ تو متفاوت ہوگا بعض افراد کے ضمن میں اشد اور بعض میں انقص ہوگا پس یہ تفاوت اور تکثر یا تو کلی میں ہوگا یا افراد میں' اگر کلی میں ہو تو تشکیک نہیں آیا اس لئے کہ تشکیک ایک کلی میں اپنے افراد کی بنسبت ہوتا ہے اور یہاں کلی متکثر ہوا اور اگر افراد میں ہو تو تکثر بالذات افراد میں آیا اور کلی میں تکثر ذاتی نہیں آیا تو کلی تمام افراد میں علی السواء موجود ہوا تو تشکیک نہیں آیا اب یہ دلیل پہلی دلیل سے اس لئے بہتر ہے کہ اس پر اشراقین کا اعتراض مذکور وارد نہیں ہوتا کما لا یخفی۔

پھر جاننا چاہئے کہ عرضیات میں تشکیک جائز ہے اس لئے کہ تشکیک مصداق الحمل میں تفاوت کی وجہ سے آتا ہے اور کل عرضی میں اپنے افراد کی بنسبت مصداق الحمل متفاوت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مصداق الحمل ایک فرد میں داخل ہو اور دوسرے میں خارج ہو جیسے اولیت اور اولویۃ میں ہے

موجود کا حمل ''اللہ'' پر نفس ذات کی وجہ سے ہے اور ممکن پر نفس ذات کی وجہ سے نہیں ہے اور جیسے مضیئی کا حمل شمس پر نفس ذات کی وجہ سے ہے اور دیگر اشیاء پر نفس ذات کی وجہ سے نہیں ہے اور یا مصداق الحمل جمیع افراد میں خارج ہو لیکن خارج میں تفاوت ہو اس لئے مصداق الحمل میں تفاوت آیا ہو جیسے صدق اسود غراب پر اشد ہے اور زنجی پر اضعف ہے - اور مصداق الحمل دونوں میں خارج ہے نفس ذات سے ' اس لئے کہ مصداق الحمل قیام مبداء یعنی سواد ہے اور یہ حبشی اور غراب کی ذات سے خارج ہے لیکن یہ مبداء شدۃ اور ضعف کے ساتھ متفاوت ہے تو مصداق الحمل میں تفاوت کی وجہ سے تشکیک آیا - اس پر اعتراضات اور جوابات ہیں - جو مطولات میں مذکور ہے -

قوله و معنی کون احد الفردین اشد من الاخر الخ

مصنف کا مقصد اس عبارت سے یا تو اشدیۃ اور ازدیۃ میں فرق بیان کرنا ہے وہ یہ کہ فرد اشد میں امثال اضعف موجود ہوتا ہے لیکن حس اور خارج میں متمایز نہیں ہوتا ' حس میں تو اس لئے کہ احدھما کی طرف اشارہ بعینہ آخر کی طرف ہے - اور خارج میں اس لئے کہ شدۃ کیفیات میں آتی ہے اور کیفیات خارج میں بسائط ہیں بخلاف ازدیۃ کے کہ وہاں امثال انقص موجود ہوتا ہے فرد ازید میں لیکن کبھی متمایز ہوتے ہیں حس میں اور کبھی ممتایز ہوتے ہیں خارج میں جیسے ازید کو کاٹا جائے تو اس سے خارج میں امثال متمایز انقص کا حاصل ہوتے ہیں - نیز اس عبارت میں رد ہے ان لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ سواد شدید خارج میں امثال اضعف سے مرکب ہے

اس لئے کہ ثوب ابیض کو جب رنگ میں ڈال دیا جائے تو اس میں سواد ضعیف آتا ہے پھر جب دوبارہ ڈال دیا جاتا ہے تو سواد شدید حاصل ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ اشد امثال اضعف سے مولف ہے وجہ رد یہ ہے کہ سواد شدید اضعف سے مولف نہیں ہے بلکہ عقل وہم کی معونۃ سے اشد سے امثال اضعف کا انتزاع کرتی ہے اور انہوں نے جو مثال ذکر کی ہے اس کا بناء اشتباہ پر ہے اور انضمام جسم الی جسم اور انضمام العرض الی العرض میں عدم فرق پر ہے اور اسی کی طرف فافہم میں اشارہ ہے۔

اور یا مصنف کا مقصد دفع اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ مبادی میں تشکیک نہیں ہے بلکہ مبادی میں تشکیک جائز ہے اس لئے کہ سواد کے لئے دو فرد ہے ایک سواد شدید کسواد الغراب دوسرا سواد ضعیف کسواد الجشی تو معلوم ہوا کہ سواد شدت اور ضعف کے ساتھ متفاوت ہے اور یہی تشکیک فی المبادی ہے۔ حاصل رد یہ ہے کہ تشکیک تب آتا ہے جب مصداق الحمل متفاوت ہو اور مبادی میں مصداق الحمل میں تفاوت نہیں آتا اس لئے کہ نفس سواد دونوں فردین میں علی السواء موجود ہے صرف اتنی بات ہے کہ سواء میں شدت اور ضعف میں تفاوت کی وجہ سے مشتق کے مصداق الحمل میں تفاوت آئے گا جو تشکیک مشتق میں آئے گا نہ کہ مبادی میں۔

قولہ فافہم فافہم میں دو اعتراض کی طرف اشارہ ہے اول یہ کہ اعتراض مذکور جیسا کہ شدت پر وارد ہوتا ہے اسی طرح زیادت پر بھی وارد ہو سکتا ہے تو مصنف نے کیوں اس کو چھوڑ دیا۔ جواب یہ ہے کہ قیاساً علی الشدۃ کی وجہ

سے چھوڑ دیا- دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قیاس ازدیتہ اشدیت پر اس لئے ہوگا کہ دونوں میں فرق نہیں ہوگا جواب یہ ہے کہ نہیں دونوں میں فرق ہے اس لئے کہ امثال اضعف اشد میں غیر متمایز ہے نہ حس میں اور نہ خارج میں بخلاف ازدیتہ کے کہ وہاں امثال انقص متمایز ہوتے ہیں ازید سے حس میں' یا خارج میں مصنف نے اس کو وھی کون احد الفردین الخ کے ساتھ ذکر کیا ہے-

قوله وان كثر فان و ضع لكل ابتداً فمشترك-

جب مصنف اقسام واحد المعنی کے بیان سے فارغ ہوا تو کثیر المعنی کے بیان میں شروع کیا- وان کثر الخ ان اتحد معناہ پر عطف ہے یہاں پر دو نسخے ہیں ایک لفظ معناہ موجود ہے جو کثر کا فاعل ہے دوسرے نسخے میں لفظ معناہ نہیں ہے تو پھر کثر کی ضمیر ان اتحد معناہ میں لفظ معنی کی طرف راجع ہے لیکن وہاں معنی سے معنی مستعمل فیہ مراد ہے موضوع لہ مراد نہیں ہے تاکہ اشکال وارد نہ ہو جائے کہ اقسام کثیر المعنی کا معنی موضوع لہ واحد نہیں ہے اور اگر معنی موضوع لہ مراد لیا جائے تو پھر وضع عام ہے کہ شخصی ہو یا نوعی یا ان اتحد معناہ میں معنی سے موضوع لہ بالوضع الشخصی مراد ہے- لیکن ان کثر میں ارجاع ضمیر میں معنی مستعمل فیہ- مراد ہے علی طریقۃ صنعۃ الاستخدام اس کے بعد سمجھنا چاہئے کہ کثیر المعنی کے افراد چار ہیں- مشترک' منقول' حقیقۃ' مجاز' وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ کا معنی جب کثیر ہو تو پھر ہر ہر معنی کے لئے الگ الگ وضع کے ساتھ وضع ہوگا ابتداً بدون تخلل النقل یا ایسا نہیں ہوگا بلکہ

معنی ثانی میں بغیر وضع مستعمل ہو گا اول مشترک ہے۔ ثانی منقول ہے اگر معنی ثانی میں مشہور ہو، ورنہ تو معنی اول میں حقیقۃ اور معنی ثانی میں مجاز ہے۔ وسیاتی تفصیلہ ان شاء اللہ۔

قولہ والحق انہ واقع حتی بین الضدین

حق بات یہ ہے کہ مشترک واقع ہے۔ حتیٰ کہ دو ضدین میں بھی واقع ہے۔ لفظ الحق مقام اختلاف اور مقام کثرۃ مذاہب میں ذکر کیا جاتا ہے۔ مشترک میں بھی کئی مذاہب ہیں۔ اس لئے لفظ ''الحق'' لے آیا۔

(۱) بعض کا مذہب ہے کہ مشترک ممکن نہیں ہے اس مذہب کے بناء پر تمام اسماء اور تمام اشیاء کا واضع اللہ تعالیٰ ہے۔

(۲) بعض کا مذہب ہے کہ ممکن تو ہے لیکن واقع نہیں ہے۔ یہی لوگ کہتے ہیں کہ تمام اسماء اور اشیاء کا واضع اللہ تعالیٰ نہیں بلکہ عباد واضع ہیں۔

(۳) بعض کا مذہب ہے کہ مشترک ممکن بھی ہے اور واقع بھی ہے لیکن بین الضدین واقع نہیں ہے۔

(۴) چوتھا مذہب یہ ہے مشترک ممکن بھی ہے واقع بھی ہے۔ بین الضدین بھی واقع ہے اور اس میں عموم بھی ہے۔

(۵) پانچواں مذہب یہ ہے کہ مشترک ممکن ہے واقع بھی ہے۔ بین الضدین بھی واقع ہے لیکن اس میں عموم نہیں ہے۔

ماتن کے نزدیک پانچواں مذہب راجح تھا۔ اس لئے اس کو اختیار کیا۔

(۱) پہلے مذہب والے کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ واضع ہے عباد واضع نہیں

ہیں دلیل آیت کریمہ ہے کہ علم آدم الاسماء کلہا اور مشترک ممکن نہیں ہے۔اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر مشترک کا وقوع ممکن ہو جائے تو وضع افہام و تفہیم کے لئے ہوتا ہے اور اشتراک افہام و تفہیم کے لئے مخل ہے' تو باری تعالیٰ کا کلام اور افعال فائدہ سے خالی ہو جائے گا۔اور خلو افعال باری تعالیٰ عن الفائدۃ باطل ہے تو مشترک کا ممکن ہونا بھی باطل ہو گا۔

(۲) دوسرا مذہب یہ ہے کہ مشترک ممکن ہے لیکن واقع نہیں اور واضع عباد ہیں باری تعالیٰ نہیں' اس لئے کہ اگر عباد واضع نہ ہو تو تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل باطل ہے تو اللہ کا واضع ہونا بھی باطل ہے۔

ملازمہ کے لئے دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ واضع ہو اور عباد واضع نہ ہو تو عباد کو کیسے سکھائے گا اور کس زبان میں سکھائے گا اور جس زبان میں سکھائے گا وہ زبان کسی اور زبان کے ذریعے سکھایا ہو گا اور وہ کسی اور کے ذریعے سکھایا ہو گا اسی طرح یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ تو تسلسل ہے لہٰذا واضع باری تعالیٰ نہیں ہے بلکہ عباد ہیں اور مشترک ممکن ہے واقع نہیں ہے۔اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر مشترک واقع ہو جائے تو خلو افعال العباد عن الفائدہ لازم آئے گا والتالی بطہ فالمقدم مثلہ بطلان تالی ظاہر ہے وجہ ملازمہ یہ ہے کہ مقصود وضع سے افہام و تفہیم ہوتا ہے اور اس کے لئے اشتراک مضر ہے۔

(۳) تیسرا مذہب یہ ہے کہ مشترک ممکن ہے' واقع بھی ہے۔ لیکن بین الضدین واقع نہیں ہے اس لئے کہ واقع ہونے کے لئے مناسبت ہونا

چاہئے اور ضدین میں مناسبت نہیں ہے۔

(۴) چوتھے مذہب پر آگے لاعموم فیہ حقیقتہ" کے تحت بحث کریں گے۔

(۵) پانچواں مذہب جس کو ماتن نے اختیار کیا ہے اور کہا کہ حق بات یہ ہے کہ مشترک واقع ہے حتیٰ کہ دو ضدین کے درمیان بھی واقع ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ خلو افعال باری تعد عن الفائدہ لازم آتا ہے تو جواب یہ ہے کہ مقصد وضع کبھی امتحان اور تحریض بھی ہوتا ہے تاکہ مخاطب کوشش کرے نیز مشترک جب استعمال ہوتا ہے تو کوئی نہ کوئی قرینہ وہاں موجود ہوتا ہے' للذا قرینہ سے معنی متعین ہوگا تو تعیین معنی سے فائدہ بھی حاصل ہوگا۔

اور یہ بات کہ افعال عباد خالی عن الفائدہ ہوں گے' تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیشہ مقصد افہام و تفہیم نہیں ہوتا ہے بلکہ کبھی کبھی توریہ بھی مقصود ہوتا ہے جیسے کہ ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا تھا جب ہجرت کے وقت پوچھا گیا کہ من معک فقال رجل یھدینی السبیل اور پھر جہاں قرائن موجود ہو تو معنی کا تعین قرینہ سے کیا جاتا ہے اور واضع اللہ تعالیٰ ہے اور ہم نہیں مانتے کہ تسلسل لازم آئے گا اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ تعلیم الہام یا بطریق الاصوات ہو یعنی حیوانات کے اصوات کے مطابق تعلیم ہو اور بطریق الخطاب نہ ہو اور یہ بات کہ مشترک ضدین میں واقع نہیں اس لئے کہ دونوں میں مناسبت نہیں ہوتا ہے تو جواب یہ ہے مشترک ضدین میں قرآن مجید میں واقع ہے۔ ثلاثۃ قروء۔ یہاں قرء طہر اور حیض میں مشترک ہے اور ضدیت بھی ایک

قسم کی مناسبت ہے۔ اس لئے کہ الضد بالضد اقرب خطورا بالبال تو ضدیت بھی ایک علاقہ اور مناسبات میں سے ایک مناسبت ہے۔

لکن لا عموم فیه حقیقة: یہاں سے ایک اعتراض کا دفعہ مقصود ہے۔

اعتراض: کہ ما قبل میں مصنف نے سارے مثبتات کو لیا یعنی مشترک ممکن ہے واقع ہے بین الضدین واقع ہے تو یہ وہم ہوتا تھا کہ یہاں بھی مثبت لے کر مصنف عموم کے قائل ہوگا۔

جواب: لکن لا عموم فیہ حقیقۃ کہ مشترک میں عموم نہیں ہے۔

قول لکن لاعموم فیه ..... اوعرفی خاص اوعام

مشترک میں عموم ہے یا نہیں اس میں دو مذہب ہے۔ (۱) احناف' (۲) شوافع۔

احناف کہتے ہیں کہ مشترک میں عموم نہیں ہے۔ اور شوافع کہتے ہیں کہ مشترک میں عموم ہے۔ دونوں کے درمیان تحریر محل نزاع اس طرح کیا ہے قاضی نے جو سلم کے شارح ہے' کہ لفظ واحد سے آن واحد میں استعمال واحد میں چاہے لفظ مفرد ہو یا جمع ہو ہر ہر معنی علی سبیل الاستقلال مراد ہو۔ اذا امکن الجمع بینھما۔

احناف کے نزدیک اس طرح معنی مراد لینا جائز نہیں ہے اور شوافع کے نزدیک اس طرح معنی مراد لینا جائز ہے۔ قاضی کے اس تعیین محل نزاع سے

بہت توہمات دفع ہو گئے - پہلا توہم یہ کہ نزاع اس بات میں ہو گا کہ مشترک اگر مفرد ہو تو عموم جائز نہیں ہو گا لیکن اگر مشترک لفظ جمع یا مثنی ہو تو عموم جائز ہو گا تو پھر رائیت العیون سے کل معانی مراد لینا جائز ہو گا تو توہم دفع ہو گیا کہ نزاع دونوں میں ہے چاہے لفظ مفرد ہو یا جمع ہو - دوسرا توہم یہ ہوتا تھا کہ مشترک کے عموم اور عدم عموم میں اختلاف اس وقت ہو گا کہ جب استعمالات متعدد ہو یعنی استعمالات متعددہ میں معانی کثیرہ کا ارادہ جائز ہو گا عند البعض، اور عند البعض ناجائز ہو گا پھر تو مذہب ثانی بداہتہ" باطل ہے، تو توہم دفع ہو گیا کہ یہ اختلاف استعمال واحد میں ہے ورنہ تو احناف کا مذہب باطل ہو گا اس لئے کہ استعمالات متعددہ میں عموم جائز ہے - تیسرا توہم یہ ہو رہا تھا کہ نزاع بین الفریقین آنات متعددہ میں ہو گا کہ عند البعض مشترک سے آنات متعددہ میں معانی کثیرہ مراد لینا صحیح ہو گا اور عند البعض صحیح نہیں ہو گا پھر تو قول ثانی باطل ہے - بداھتہً حاصل دفع یہ ہے کہ نزاع آن واحد کے اندر ہے نہ کہ آنات متعددہ میں - چوتھا توہم یہ ہو رہا تھا کہ لفظ مشترک سے معانی متعددہ متضادہ کا مراد لینا عند البعض صحیح ہو گا اور عند البعض صحیح نہیں ہو گا پھر تو قول ثانی حق ہے، بدرہتہً اور اول باطل ہے بداھتہً وجہ دفع یہ ہے کہ مشترک سے وہ مراد ہے جس کے معانی کا اجتماع ممکن ہو اگر اجتماع معانی ممکن نہ ہو تو اس میں نزاع نہیں ہے - پانچواں توہم یہ ہو رہا تھا کہ نزاع اس بات میں ہو گا کہ مشترک سے جمیع معانی مراد لیا جائے یعنی جو لفظ معنی واحد کے لئے وضع ہے ذکر کیا جائے، اور جمیع معانی ارادہ کیا جائے مجازاً علاقہ

کلیت اور جزئیت کی وجہ سے' تو یہ نزاع بھی باطل ہے اس لئے کہ اس معنی کے ساتھ عموم بالاتفاق جائز ہے' حاصل دفع یہ ہے کہ مراد جمیع معانی نہیں ہے بلکہ ہر ہر معنی علی سبیل الاستقلال مراد ہے۔ احناف کی دلیل اول یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ مشترک میں عموم جائز نہیں کیوں۔

اس لئے کہ عموم اگر جائز ہو جائے تو لازم آئے گا۔ التفات الذھن فی آن واحد الی معان کثیرہ حالانکہ ذہن بسیط ہے وہ آن واحد میں امور متعددہ کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا تو التفات الذھن فی ان واحد الی معان متعددہ باطل لہٰذا مشترک کا عموم بھی باطل ہے۔

اس دلیل پر اعتراض ہے۔

اعتراض: کہ جناب! عام کے اندر بھی التفات الذہن الی امور متعددہ آتا ہے تو پھر عام میں بھی عموم ناجائز ہونا چاہئے حالانکہ عام میں جائز ہے تو مشترک میں بھی جائز ہونا چاہئے۔

جواب: عام اور مشترک کے درمیان فرق ہے۔ عام میں ایک امر کلی ہوتا ہے جو معنی کثیرہ کے لئے شامل ہوتا ہے تو وہاں ذہن کا التفات امور کثیرہ کی طرف بواسطہ امر کلی ہوتا ہے اس لئے التفات امور کثیرہ کی طرف لازم نہیں آتا اور مشترک میں امر کلی جامع نہیں ہے بلکہ ہر ہر معنی پر استقلالاً دلالت ہوتی ہے۔ دلیل ثانی احناف کی یہ ہے کہ مشترک میں عموم نہیں' اس لئے کہ لفظ مشترک کو جو وضع کیا ہوگا معانی کثیرہ کے لئے تو یہ وضع یا تو بشرط شئی ہوگا یعنی اقتران کے لحاظ سے ہوگا یا بشرط لاشئی ہوگا۔ یعنی بلا اقتران

کے ہوگا- یا لابشرط شئی ہوگا یعنی اقتران اور عدم اقتران کا لحاظ نہ ہوگا اور یہ تینوں باطل ہیں اگر مشترک کا وضع مع الاقتران ہو تو یہ بداھۃ باطل ہے اس لئے کہ پھر لازم آتا ہے کہ استعمال مشترک معنی واحد میں عند قیام القرینۃ مجاز ہو حقیقۃ نہ ہو اور یا یہ کہ معنی واحد میں استعمال صحیح نہ ہو حالانکہ یہ باطل ہے-

اور اگر دوسری صورت ہو بشرط لاشئی یعنی بلا اقتران تو یہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ پھر اس صورت میں اگر عموم آجائے تو اجتماع النقیضین لازم آئے گا اور اگر نہ اقتران اور نہ عدم اقتران ہو تو اجتماع النقیضین لازم آئے گا' اس لئے کہ اس تیسری صورت کا رجع دوسری صورت کی طرف ہے اس لئے کہ وضع عبارت ہے تخصیص اللفظ بالمعنی سے تو ہر وضع تقاضا کرتا ہے کہ لفظ سے معنی موضوع لہ ہی ارادہ کیا جائے اب اگر عموم آجائے اور معانی کثیرہ ارادہ کیا جائے تو اجتماع المنافیین آئے گا اس لئے کہ وضع تقاضا کرتا ہے کہ معنی موضوع لہ ہی ارادہ ہو نہ کہ دوسرا معنی حالانکہ عموم تقاضا کرتا ہے کہ معنی آخر بھی ارادہ ہو-

(۱) اور شوافع کہتے ہیں کہ عموم جائز ہے- ان کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مشترک عموم کے لئے صالح ہے جیسا کہ لفظ عام عموم کے لئے صالح ہے تو احدھما میں جواز عموم اور دوسرے میں عدم جواز تحکم ہے-

جواب: لفظ مشترک عموم کے لئے صالح نہیں ہے ورنہ استدراک والی خرابی لازم آئے گی-

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ ان اللہ و ملائکتہ یصلون علی النبی (الایۃ) اس آیت میں صلوٰۃ کی نسبت اللہ کی طرف ہے تو رحمت مراد ہے اور ملائکہ کی طرف نسبت ہو تو استغفار مراد ہوتا ہے تو یہ ایک لفظ ہے اس سے دو معنی مراد ہیں- علی سبیل الاستقلال تو معلوم ہوا کہ مشترک میں عموم ہوتا ہے-

جواب : یہ ہے کہ یہ عموم مجاز ہے عموم مشترک نہیں ہے- عموم مجاز وہ ہوتا ہے کہ آپ لفظ سے ایک ایسا معنی مراد لے لیں جو دونوں کو شامل ہو تو یہاں یصلون یعتنون کے معنی میں ہے اور اعتناء کا طریقہ ہر ایک کا الگ الگ ہے

حقیقۃً کا لفظ بڑھا کر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ جو لوگ عموم کے قائل ہیں ان کے دو فرقے ہیں ایک مجازاً عموم کے قائل ہیں اور دوسرے حقیقۃً عموم کے قائل ہیں- مصنف مجازاً عموم کے قائل ہیں لیکن حقیقۃً نہیں ہیں-

المرتجل قیل من المشترك-

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے-

اعتراض : یہ ہے کہ ماتن نے کثیر المعنی کے افراد بیان کئے ہیں ان میں حصر غیر صحیح ہے اس لئے کہ کثیر المعنی کا ایک فرد مرتجل بھی ہے جو ماتن نے ذکر نہیں کیا-

مرتجل : ارتجال سے ہے معنی کسی بات کو بغیر سوچے سمجھے کہنا اور اصطلاح میں وہ لفظ ہے کہ ایک لفظ ایک معنی کے لئے وضع ہو اس کو دوسرے معنی

میں بغیر مناسبت کے استعمال کیا جائے جیسے کہ جعفر ہے' ابتداء میں نہر کے لئے وضع تھا پھر آدمی کا نام ہوا پھر ایک قسم کی پھل کے لئے پھر گھوڑے کے لئے جیسے کہا جاتا ہے کہ جعفر فی جعفر علی جعفر یا کل جعفر۔

جواب: قیل من المشترک بعض کہتے ہیں کہ یہ مشترک میں داخل ہے اس لئے کہ معنی ثانی میں استعمال صحیح ہے حالانکہ علاقہ نہیں ہے اور استعمال صحیح بغیر علاقہ دلیل وضع جدید ہے تو معلوم ہوا کہ یہ مشترک ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ منقول میں داخل ہے اس لئے کہ استعمال معنی ثانی میں صحیح ہے وضع نہ ہونے کے باوجود اور استعمال صحیح بغیر وضع دلیل ہے وجود علاقہ کا' تو منقول میں داخل ہوگا اور عندالبعض یہ مستقل قسم ہے مشترک نہیں ہے' اس لئے کہ تعدد وضع نہیں ہے اور منقول اس لئے نہیں ہے کہ علاقہ نہیں ہے' رہ گیا یہ اعتراض کہ پھر کثیر المعنی کا حصر مذکورہ اقسام میں غیر صحیح ہے تو جواب یہ ہے کہ حصر اقسام مشہورہ کا ہے اور مرتجل قسم غیر مشہور ہے۔

والا: یعنی کثیر المعنی اگر ہر ہر معنی کے لئے الگ الگ وضع کے ساتھ وضع نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا معنی ثانی میں مشہور ہوگا اس حیثیت سے کہ معنی اول اس سے بغیر قرینہ سمجھ میں نہیں آئے گا' یا معنی ثانی میں مشہور نہیں ہوگا' بلکہ فہم معنی ثانی تو محتاج ہوگا قرینہ کی طرف اور فہم معنی اول قرینہ پر موقوف نہیں ہوگا اگر مشہور ہو معنی ثانی میں تو یہ منقول ہوگا اگر ناقل اہل شرع ہو کلفظ الصلاۃ تو یہ منقول شرعی ہوگا۔ اور اگر ناقل اہل عرف خاص ہو اہل شرع نہ ہو کلفظ الفعل مثلاً تو یہ منقول عرفی خاص ہوگا اور اگر ناقل

اہل عرف عام ہو تو یہ منقول عرف عام ہو گا کلفظ الدابۃ"-
اور اگر معنی ثانی میں مشہور نہ ہو تو حقیقتہ و مجاز و سیاقی-

قال سیبویه ..... والا فحقیقته و مجاز

متکثر المعنی کی بحث چل رہی تھی- اس کے دو اقسام بیان ہو گئے تھے- مشترک اور منقول-

کہ لفظ مفرد ابتداً الگ الگ وضع کے ساتھ وضع ہوگا یا نہیں اگر ہو تو مشترک اور اگر ابتداءً الگ الگ وضع کے ساتھ وضع نہ ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہو گا' اگر مشہور فی المعنی الثانی ہو تو منقول ہو گا' اور اگر مشہور فی المعنی الثانی نہ ہو تو پھر اگر معنی اول میں استعمال ہو تو حقیقتہ ہو گا- اور اگر معنی ثانی میں استعمال ہو تو مجاز ہو گا اور منقول کی تین اقسام تھے- منقول شرعی اور منقول عرفی پھر منقول عرفی کی دو قسمیں تھیں- منقول عرفی خاص' اور منقول عرفی عام-

قال سیبویہ سے ماتن نے اختلاف کی طرف اشارہ کیا- اختلاف سیبویہ اور جمہور کے درمیان ہے-

سیبویہ کا مذہب یہ ہے کہ اعلام سب کے سب منقولات میں سے ہیں اور جمہور کہتے ہیں کہ اعلام سب کے سب منقولات نہیں ہیں' بلکہ معنی موضوع لہ اور منقول میں اگر مناسبت موجود ہو جیسے عبداللہ اور تابط شراً یا جعفر وغیرہ تو وہ منقول ہے اور اگر مناسبت موجود نہ ہو تو مرتجل میں داخل ہیں- اعلام میں تو ایک معنی لغوی ہو تا ہے اور ایک معنی بعد میں متعین ہو تا-

بعض نے کہا ہے کہ سیبویہ اس لئے اس کا قائل ہوا ہے کہ اس کے

نزدیک وہ اعلام جو عرب فصحاء نے وضع کیا ہو وہ منقولات ہیں۔ مطلق اعلام کو منقولات نہیں کہتے ہیں۔

اور اہل عرب نے جس کو وضع کیا ہو وہ منقولات میں سے اس لئے ہے کہ اہل عرب معنی لغوی اور موضوع لہ میں مناسبت کی وجہ سے وضع کرتے ہیں اس وجہ سے سیبویہ نے کہا کہ اعلام سب کے سب منقولات ہیں۔

لیکن صحیح بات یہ نہیں ہے بلکہ سیبویہ مطلق اعلام کو منقولات کہتا ہے اور یہ تخصیص جس نے کیا صحیح نہیں ہے۔

اگر معنی ثانی میں لفظ مشہور نہ ہو اور معنی اول میں استعمال ہو تو وہ حقیقۃ ہے اور اگر معنی موضوع لہ کو چھوڑ کر دوسرے معنی میں مستعمل ہو تو وہ مجاز ہے۔ باقی وجہ تسمیہ حقیقۃ و مجاز کا واضح ہے۔ ماتن نے منہیہ میں کہا ہے کہ ظاہرہ یقتضی ان یکون اللفظ قبل الاستعمال حقیقۃً و مجازاً۔

یعنی اس عبارت کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ لفظ قبل الاستعمال معنی اول میں حقیقۃً بن سکتا ہے اور معنی ثانی میں مجاز بن سکتا ہے لیکن مشہور مذہب اس کے خلاف ہے کہ قبل الاستعمال کوئی لفظ نہ حقیقۃ ہے اور نہ مجاز ہے۔

ظاہر تو یہ ہے کہ حقیقۃ اور مجاز بن سکتا ہے لیکن وجہ ظہور کیا ہے وہ یہ کہ ماتن نے حقیقۃً اور مجاز کو ان اشتہر فی الثانی سے استثناء کیا ہے یعنی اگر لفظ معنی ثانی میں مشہور نہ ہو تو حقیقۃ ہے معنی اول میں اور مجاز ہے معنی ثانی میں اور عدم شہرت کبھی عدم استعمال کثیر سے ہوتا ہے اور کبھی عدم استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے' تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ استعمال سے پہلے لفظ حقیقۃ اور

مجاز بن سکتا ہے۔

مشہورین کا مذہب یہ ہے کہ لفظ استعمال سے پہلے حقیقۃ اور مجاز نہیں بن سکتا۔

اعتراض: ماتن پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس نے مشہورین سے اختلاف کیوں کیا۔ جبکہ مشہورین سے اختلاف بلاباعث قوۃ خطاء میں ہوتا ہے اور نیز اتفاق اختلاف سے بہتر ہوتا ہے۔

جواب: ماتن کا اختلاف بلاباعث نہیں ہے۔ بلکہ باعث موجود ہے وہ یہ کہ مشہورین کا مسلک مورد اعتراض ہے اور ماتن کا مسلک اعتراض سے پاک ہے۔

مشہورین پر اعتراض ہوتا ہے کہ ایک لفظ ایسا ہو کہ وہ ہر ہر معنی کے لئے وضع نہ ہو بلکہ ایک معنی کے لئے وضع ہو لیکن اس کا دوسرا معنی بھی ہے جس میں مستعمل نہیں ہو تو یہ لفظ معنی ثانی کے اعتبار سے مشترک نہیں بن سکتا اس لئے کہ وضع نہیں ہے اور حقیقۃً اور مجاز بھی نہیں بن سکتا منقول بھی نہیں بن سکتا اس لئے کہ معنی ثانی میں مشہور نہیں ہے اور مجاز اس لئے نہیں کہ استعمال نہیں ہے تو متکثر المعنی کا حصر اقسام مذکورہ میں صحیح نہیں ہوا تو اس سے معلوم ہوا کہ قبل الاستعمال حقیقہ اور مجاز بن سکتا ہے اور ماتن کے مسلک پر اعتراض وارد نہیں ہوتا اس لئے کہ ماتن کے نزدیک معنی ثانی مجاز ہے' اگرچہ استعمال نہیں ہوا ہے تو ماتن کا مشہورین سے اختلاف کرنے پر یہ باعث ہے۔ اس لئے یہ قوۃ خطاء میں نہیں ہے۔

قوله ولا بد من علاقة الخ : اس عبارت سے ماتن ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے وہ یہ کہ جب لفظ معنی حقیقی کو چھوڑ کر دوسرے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا اس کے لئے وضع جدید ہوگا یا نہیں اگر وضع جدید کے ساتھ مستعمل ہو تو اس کو مجاز کہنا صحیح نہیں ہے اور اگر بغیر وضع مستعمل ہو تو پھر معنی سمجھ میں نہیں آئیگا اور استعمال بھی غیر صحیح ہوگا اس لئے کہ استعمال صحیح بغیر وضع نہیں ہوتا اور فہم معنی بھی بغیر وضع نہیں ہوتا۔

جواب : وضع جدید نہیں ہے اور معنی سمجھ میں آئے گا۔ علاقہ کی وجہ سے دونوں معنوں کے درمیان علاقہ ہوگا جس کی وجہ سے معنی سمجھ میں آئے گا۔

پھر علاقہ اگر تشبیہ کا ہو تو مجاز مستعار ہوگا جس کو استعارہ بھی کہتے ہیں اور اگر کوئی اور علاقہ ہو تو مجاز مرسل ہوگا استعارہ کہا جاتا ہے لفظ کو ایک معنی سے دوسرے معنی کے لئے استعارہ پر لینا اور اسی وجہ سے مجاز مستعار کو مجاز مستعار کہتے ہیں۔

اور مرسل کہ جس میں تشبیہ چھوڑ دیا گیا ہو اس لئے کہ مرسل کا معنی ہے چھوڑا ہوا۔ تشبیہ کا لغوی معنی الدلالۃ علی مشارکۃ امر لامر فی معنی۔

تشبیہ اصطلاحی بھی دلالت ہے جب استعارہ مکنیہ، مصرحہ اور تجرید کے طور پر نہ ہو۔

استعارہ مصرحہ : کہ ذکر مشبہ بہ ہو اور مراد مشبہ ہو اس قرینہ سے کہ مشبہ بہ کے لوازم کو مشبہ کے لئے ثابت کیا گیا ہو جیسے کہ رائیت اسدا فی الحمام یہاں

اسد سے رجل شجاع مراد ہے' اس استعارہ کو مصرحہ اس لئے کہتے ہیں کہ رکن اعظم جو مشبہ بہ ہے وہ مذکور ہے۔

استعارہ مکنیہ : کہ ایک شئ کا دوسرے شئ کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ مشبہ مذکور ہو اور مشبہ بہ کو حذف کیا جائے اور مراد مشبہ سے مشبہ بہ' ہو اور لوازم مشبہ بہ کو مشبہ کے لئے ثابت کرنا اس پر قرینہ ہو۔ جیسے کہ اذا انشبت المنیۃ اظفارھا الفیت کل تمیمۃ لا تنفع جب موت نے اپنے ناخن گاڑ دیئے تو میں نے پایا کہ کوئی تعویذ گنڈے کار آمد نہیں' تو منیۃ یعنی موت کی ناخن والے کے ساتھ تشبیہ دی ہے یعنی سبع کے ساتھ پھر مشبہ بہ یعنی سبع کو حذف کیا ہے اور مشبہ یعنی موت سے سبع ادعائی ارادہ کیا ہے قرینہ یہ ہے کہ سبع کی لوازم کو موت کے لئے ثابت کیا ہے۔

تجرید : کہ ایک چیز کو دوسرے کے ساتھ تشبیہ دی جائے اس طریقہ پر کہ اداۃ تشبیہ کو حذف کیا جائے جیسے زیدٌ اسدٌ پھر استعارہ مصرحہ کے لئے ساتھ اقسام ہیں جو تین تقسیمات سے حاصل ہیں۔ اقسام یہ ہیں (۱) اصلیہ' (۲) تبعیہ' (۳) تحقیقیہ' (۴) تخییلیہ' (۵) مطلقہ' (۶) مجردہ' (۷) مرشحہ اور تقسمات یہ ہیں کہ لفظ مشبہ بہ یا مشتق ہو گا یا مشتق نہیں ہو گا اگر ثانی ہو تو استعارہ اصلیہ' اس لئے کہ تشبیہ بالذات اور بالاصالۃ ہے جیسے رائیت اسداً اور اگر اول ہو تو تبعیہ ہے اس لئے کہ تشبیہ مشتقات میں مبادی کے واسطے سے ہے جیسے نطقت الحال یہاں نطقت کا استعارہ دلت کے لئے بواسطہ استعارہ نطق ہے دلالۃ کے لئے۔ دوسری تقسیم یہ ہے کہ مستعار لہ یا موجود

ہو گا حقیقۃ حسأ اور عقلا دونوں' یا فقط عقلا اور یا موجود حقیقۃً نہیں ہو گا بلکہ تخیلا ہو گا فقط' اول کو استعارہ تحقیقیہ کہا جاتا ہے اس لئے کہ مستعار لہ حقیقۃً موجود ہے جیسے رائیت اسداً یہاں مستعار لہ رجل شجاع موجود ہے عقلا وحساً اور جیسے اهدنا الصراط المستقیم یہاں مستعار لہ ملۃ اسلامیہ فقط عقلا موجود ہے اور ثانی کو استعارہ تخیلیہ کہا جاتا ہے اس لئے کہ مستعار لہ تخیلاً موجود ہے جیسے انشبت المنیۃ اظفارها یہاں مستعار لہ سبع ادعائی ہے اور وہ تخیلا موجود ہے۔

تقسیم ثالث یہ ہے کہ تشبیہ یا مقارن ہو گا ملائمات مستعار لہ کے ساتھ یا ملائمات مستعار منہ کے ساتھ اور یا کسی کے ساتھ بھی مقارن نہیں ہو گا اگر ثالث ہو تو یہ مطلقہ ہے وجہ تسمیہ ظاہر ہے جیسے رائیت اسدا" اور اگر اول ہو تو یہ مجردہ ہے' اس لئے کہ تزیین سے مجرد ہے اس لئے کہ استعارہ ملائمات مستعار منہ کے ساتھ مزین ہوتا ہے جیسے لدی اسد شاکی السلاح مقذف۔ لہ البدا اظفارہ لم تقلم یہاں اسد سے رجل شجاع مراد ہے جو کہ رجل کے ملائمات کے ساتھ مقارن ہے یعنی سلاح' اور اگر ثانی ہو تو مرشحہ ہے اس لئے کہ ترشیح تزیین کو کہتے ہیں اور یہ استعارہ بھی مستعار منہ کے ملائمات کے ساتھ مزین ہے جیسے فما ربحت تجارتهم یہاں شراء کا استعارہ استبدال کے لئے کہا ہے اور مستعار منہ کے ملائمات کے ساتھ مقارن ہے اس لئے کہ ربح شراء کے ملائمات میں سے ہے۔

مجاز مرسل کے علائق چوبیس میں منحصر ہے اور ایک تشبیہ کا علاقہ ہے۔

لہذا کل پچیس علاقے ہو گئے۔

۱- اطلاق السبب علی المسبب جیسے غیث کا اطلاق نباتات پر۔

۲- اطلاق المسبب علی السبب جیسے اطلاق الخمر علی العنب۔

۳- اطلاق الکل علی الجزء جیسے اطلاق الاصابع علی الانامل۔

۴- اطلاق الجزء علی الکل جیسے اطلاق الرقبۃ علی الذات۔

۵- اطلاق الملزوم علی اللازم جیسے نطق دلالت پر۔

۶- اطلاق اللازم علی الملزوم جیسے شد الازار علی الاعتزال من النساء۔

۷- اطلاق المقید علی المطلق جیسے اطلاق المشفر الموضوعۃ لشفۃ الابل علی مطلق الشفۃ۔

۸- اطلاق المطلق علی المقید جیسے اطلاق الیوم علی یوم القیامۃ۔

۹- اطلاق الخاص علی العام کا طلاق الدابۃ علی مطلق الحیوان باعتبار الوضع الاصطلاحی اس لئے کہ دابۃ عرف میں ذات قوائم اربعہ کو کہتے ہیں۔

۱۰- اطلاق العام علی الخاص کا طلاق الدابۃ علی الحمار باعتبار الوضع اللغوی۔

۱۱- حذف مضاف جیسے واسئل القریتہ ای اھل القریۃ۔

۱۲- مجاورت جیسے جری المیزاب اطلاق المیزاب علی الماء۔

۱۳- حذف مضاف الیہ جیسے حینئذ، یومئذ۔

۱۴- تسمیۃ الشئی باعتبار ما یکون جیسے فاضل کا اطلاق طالب پر۔

۱۵- تسمیۃ الشئی باعتبار ما کان جیسے اطلاق الیتیم علی البالغ۔

۱۶- اطلاق المظروف علی الظرف جیسے اطلاق الکوزۃ علی الماء۔

۱۷- اطلاق الظرف علی المظروف جیسے ففی رحمتہ اللہ کا اطلاق جنت پر۔

۱۸- اطلاق اسم آلہ الشئی علیہ جیسے لسان کی دلالت ذکر پر۔

۱۹- اطلاق احد البدلین علی الاخر جیسے دم علی الدیتہ۔

۲۰- اطلاق شئ المعرف علی المعر۔

۲۱- اطلاق احد الضدین علی الاخر جیسے بصیر کا اعمیٰ ہر۔

۲۲- الزیاد ۃ جیسے لیس کمثلہ شی۔

۲۳- مطلق حذف۔

۲۴- النکرۃ فی الاثبات للعموم۔

۲۵- تشبیہ۔

ولا یشترط سماع الجزئیات

جزئیات کا سماع مجاز کے اندر عرب اہل فصاحت وبلاغت سے ضروری نہیں ہے۔البتہ مجاز کے انواع کا سماع ضروری ہے۔

لایشترط الخ سے ماتن رد کرتا ہے' ان لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ مجاز کی جزئیات کا سماع ضروری ہے جہاں سنا گیا ہو کہ فلاں لفظ کو مجاز میں استعمال کرتے ہیں اس کو ہم بھی مجاز میں استعمال کریں گے اور جس لفظ کا عرب اہل فصاحت وبلاغت سے نہ سنا گیا ہو کہ یہ مجاز ہے تو اس کو مجاز میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ نخلہ کا اطلاق انسان طویل پر ہو سکتا ہے لیکن حجر طویل پر نہیں ہو سکتا' اس لئے کہ حجر طویل کے لئے عرب عرباء سے یہ نہیں سنا گیا ہے اور انسان طویل کے لئے عرب عرباء سے سنا گیا ہے تو

اس پر اطلاق جائز ہے تو معلوم ہوا کہ مجاز کے جزئیات کا عرب اہل فصاحت سے سننا ضروری ہے۔ ماتن نے ان پر رد کیا اور کہا لایشترط سماع الجزئیات حاصل یہ ہے کہ اگر علاقہ صحیحہ مجاز کے پچیس علاقوں میں سے کوئی بھی موجود ہو تو استعمال صحیح ہوگا اس میں سماع ضروری نہیں۔ رہ گئی یہ بات کہ نخلہ کا اطلاق انسان طویل پر صحیح ہے اور حجر طویل پر صحیح نہیں ہے' حالانکہ طول کا علاقہ دونوں میں موجود ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں علاقہ صرف طول نہیں ہے بلکہ میلان الی السفل بھی ہے جو کہ انسان اور نخلہ میں پایا جاتا ہے' حجر اور نخلہ میں نہیں پایا جاتا اس لئے حجر پر ــــــ صحیح نہیں ہے اور اسی طرح قطع راس سے انسان باقی نہیں رہ سکتا اور نخلہ بھی نہیں رہ سکتا تو اس مناسبت کی وجہ سے اطلاق صحیح ہے اور حجر کے اندر یہ مناسبت نہیں ہے۔ لہذا حجر پر نخلے کا اطلاق غیر صحیح ہے تو اس لئے اطلاق نہیں ہے کہ سماع نہیں ہے بلکہ اس لئے اطلاق نہیں ہے کہ اس میں علاقہ موجود نہیں ہے۔

نعم یجب الخ : البتہ مجاز کے انواع کا سننا ضروری ہے۔ یعنی سبب مسبب میں یا مسبب سبب میں یا جزء کل میں یا کل جزء میں وغیر ذالک۔

وعلامۃ الحقیقۃ الخ : حقیقۃ کی علامت اور نشانی کیا ہے۔ آپ کیسے پہچانیں گے کہ یہ کیا ہے۔ مجاز ہے یا حقیقۃ ہے۔ تو وہ علامت ایک تبادر ہے' کہ ذہن عجلت سے اس معنی کے طرف جاتا ہے تو ذہن کا یہ عجلت کے ساتھ سبقت کرنا علامت ہے اس بات پر کہ یہ اس لفظ کا معنی حقیقی ہے' اس لئے کہ مجاز جلدی سمجھ میں نہیں آتا ہے اور دوسری علامت قرینہ سے خالی ہونا ہے۔

بعض شارحین نے لکھا ہے کہ یہ دونوں ایک علامت ہے تو اس صورت میں واو مع کے معنی میں ہوگا یعنی التبادر مع العراء عن القرینہ بغیر قرینہ کے فورا "سمجھ میں آجائے اور اگر الگ الگ علامتیں ہوں تو پھر واو عاطفہ ہے۔ ایک تبادر ہے اور دوسرا اعراء عن القرینہ ہے۔ پہلی علامتہ معنی کے لئے بالذات' لفظ کے لئے بالتبع ہے اور ثانی بالعکس ہے' یہ فرق ہے دونوں میں۔

وعلامة المجاز الاطلاق على المستحيل

اور مجاز کی پہچان کی علامت اطلاق علی المستحیل ہے۔ یعنی ایسے معنی پر اطلاق ہو کہ اس لفظ سے حقیقی معنی مراد لینا محال ہو۔ جیسے کہ رائیت اسداً یرمی۔ تو یہاں اسد سے حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتا بلکہ مجازی ہی ہوگا' اس لئے کہ حیوان مفترس سے رمی غیر متصور ہے یہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ صاحبین کے نزدیک معنی مجازی کی صحت کے لئے امکان معنی حقیقی شرط ہے' اس لئے اگر کسی نے اپنے غلام سے جو عمر میں اس سے بڑا ہو ھذا ابنی کہہ دیا تو صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔

و استعمال اللفظ فی بعض المسمے کالدابته علی الحمار

اور مجاز کی دوسری علامتہ یہ ہے کہ لفظ مستعمل ہو جائے۔ بعض مسمی میں جیسے عام خاص میں مستعمل ہو جائے جیسے کہ اطلاق دابہ علی الحمار اور اس میں دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ عام کو عموم سے ملحوظ کیا جائے اور خاص کو خصوص کے لحاظ سے ملحوظ کیا جائے اور خاص کے اندر عام کی فردیت کا

لحاظ نہ کیا جائے۔

تو اس طرح کا استعمال مجاز ہو گا کہ عام ذکر ہو اور مراد خاص ہو۔ اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خاص ملحوظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ عام کا فرد ہو اور عام کو اس حیثیت سے کہ یہ خاص پر مشتمل ہے۔ اس طرح اگر استعمال ہو جائے تو یہ حقیقت ہو گا اگر فردیت اور اشتمال کا لحاظ ہو۔ مذکورہ عبارت پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض: مجاز کے لئے تو بہت سارے علائق ذکر کئے تھے۔ ان تمام میں سے صرف ذکر عام مراد خاص بیان کر کے باقی کو چھوڑ دیا کیوں۔

جواب: اس علاقے کو ذکر کیا اور مابقی کو چھوڑ دیا' اس لئے کہ مابقی علائق اطلاق علی المستحیل سے معلوم ہو جاتے ہیں' بخلاف اس علاقہ کے کہ اطلاق عام علی الخاص مستحیل نہیں ہے بلکہ صحیح بطریق الحقیقۃ ہے اس لئے مصنف نے صرف اس علاقہ کو ذکر کیا۔

والنقل و المجاز اولی من الاشتراك

چونکہ مشترک منقول حقیقۃ مجاز ہر ایک کی بحث ماقبل کثیر المعنیٰ کے افراد میں ہوا۔ اب اگر کوئی لفظ ان میں دائر ہو جائے تو ترجیح کس کو ہو گی۔ جبکہ لفظ کا معنیٰ اول بھی ہے اور معنیٰ ثانی بھی ہے' لیکن یہ معلوم نہیں کہ معنیٰ ثانی کے لئے وضع ہے یا نہیں ہے اور یہ بھی معلوم نہیں کہ استعمال اس میں مشہور ہے یا نہیں ہے اور دونوں کے درمیان علاقہ بھی معلوم نہیں ہے۔ تو کہا کہ النقل والمجاز اولیٰ من الاشتراک کہ نقل اور مجاز اشتراک سے اولیٰ ہے اس لئے کہ

نقل اور مجاز کثیر ہے مشترک سے اور مشترک مخل للفہم ہے تو بہتر یہی ہے کہ نقل اور مجاز کو مشترک سے اولی قرار دے - باقی نقل اور مجاز میں ترجیح کس کو ہو گی تو کہا کہ

"و المجاز اولی من النقل"

مجاز نقل سے اولی ہے - اس لئے کہ ایک تو مجاز ابلغ ہو تا ہے منقول سے' دوسری بات یہ کہ مجاز کا استعمال بنسبت منقول کے کثیر ہے - تیسری بات یہ کہ مجازات اور کنایات کے اندر دعوای کے ساتھ دلیل بھی ہوتی ہے - بخلاف منقول کے -

قولہ والمجاز بالذات الخ اسم میں یعنی مصدر اور اسم جامد میں مجاز بالذات ہو تا ہے' اسم سے مراد وہ ہے جو مشتق نہ ہو اور بالذات کا مطلب یہ ہے کی کہ جس میں واسطہ فی الثبوت معروض الحکم نہ ہو اگرچہ واسطہ صفیریہ موجود ہو - فعل اور تمام مشتقات میں مجاز مبادی کے واسطہ سے ہو تا ہے تو نطقت اور ناطق کا استعارہ دلت اور دال کے لئے بواسطہ استعارہ نطق ہے دلالت کے لئے اور ادوات کے اندر مجاز بواسطہ متعلق معنی ہے' متعلق سے متعلق نحوی مراد نہیں ہے بلکہ وہ مراد ہے جو تفصیل کے وقت معنی حرف سے اس کے ساتھ تعبیر کیا جائے' جسے ظرفیۃ اس قول کے اندر کہ الفاء للظرفیۃ - ظرفیۃ خاص فاء کا معنی ہے اور ظرفیۃ مطلق متعلق معنی فاء ہے' اللہ تعالی کے اس قول میں کہ لاصلبنکم فی جذوع النخل مجاز بواسطہ استعارہ ظرفیۃ ہے استعلاء کے لئے -

اللهم تقبل مناهذه المحنة انت المستعان

و تکثر اللفظ مع اتحاد .... ترادف اختلف فیه

اگر الفاظ کثیر ہو معنی واحد ہو تو اس کو ترادف کہتے ہیں- اب تک تو یہ بیان تھا کہ لفظ واحد ہو اور معنی کثیر ہو' تو "ماتن" نے اس کے اقسام بیان کئے اور یہاں سے یہ بیان کرتا ہے کہ الفاظ متعدد ہوں' اور سب کے سب ایک معنی میں شریک ہو اور اگر الفاظ کثیر ہو اور معنی بھی کثیر ہوں' تو اس کو تباین کہتے ہیں- ظہور کی وجہ سے مصنف نے اس کا ذکر ترک کیا' بہر حال لفظ کا متکثر ہونا باوجود اس کے کہ معنی ایک ہو اس کو ترادف کہتے ہیں- یاد رہے کہ اتحاد فی المعنی المطابقی میں ترادف مراد ہوگا اگر دو لفظ ایسے ہو جو معنی تضمنی یا التزامی میں شریک ہو تو اس کو ترادف نہیں کہتے ہیں- جیسے انسان اور حمار کا معنی تضمنی ایک ہے- لیکن ترادف نہیں ہے اس لئے کہ معنی مطابقی میں اتحاد نہیں ہے- اس طرح معنی التزامی میں اگر اتحاد ہو تو ترادف نہیں ہوگا- جیسے کہ شمس اور نار' ان کا معنی التزامی حرارت ہے- اس میں ترادف نہیں ہے اس لئے کہ معنی مطابقی میں اتحاد نہیں ہے' تو معلوم ہوا کہ دونوں لفظوں کا معنی مطابقی میں اتحاد ہو اور ہر ایک لفظ علی سبیل الاستقلال اس معنی پر دلالت کرتا ہو- تب تو ترادف ہوگا ورنہ ترادف نہیں ہوگا- اگر ان میں ایک لفظ استقلالاً دلالت نہیں کرتا' بلکہ تابع بن کر دلالت کرتا ہو' تو مترادف نہیں ہوگا- جیسے کہ روٹی موٹی' چائے مائے یہ ایک دوسرے کے مترادف نہیں ہے- اس لئے کہ یہ تابع بن کر اس پر دلالت کرتا ہے- الگ

الگ اور مستقلاً اس پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

تابع اور مترادف میں دو وجوہ سے فرق ہے' ایک یہ کہ تابع عرفی میں ترادف نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ استقلالاً دلالت نہیں کرتا۔ مترادف استقلالاً دلالت کرتا ہے۔ دوسرا یہ کہ تابع کے لئے ضروری ہے کہ متبوع کے ہم وزن ہو اور ترادف میں ہم وزن ہونا ضروری نہیں جیسے قعود اور جلوس اور اسد اور غضنفر۔

وذالک واقع۔ ترادف واقع ہے۔ اس میں دو مذہب ہیں بعض کہتے ہیں کہ ترادف واقع نہیں ہے۔ ترادف دنیا میں مفقود ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر ترادف آجائے اور آپ اس کے قائل ہیں تو وضع مستدرک (بیکار) ہو جائے گا اور استدراک وضع باطل لہٰذا ترادف بھی باطل' اس لئے کہ مثلاً ایک لفظ ہے اس سے معنی سمجھ میں آرہا ہے تو پھر اسی معنی کے لئے دوسرا لفظ کیوں وضع کرتے ہو۔ اس کا کوئی فائدہ نہیں۔ جبکہ پہلے لفظ سے معنی سمجھ میں آرہا ہے تو یہ استدراک ہے۔

لہٰذا جہاں پر آپ کو ترادف نظر آئے گا تو وہ اختلاف الذات والصفات کے قبیل سے ہوگا کہ ایک لفظ ذات کے لئے وضع ہے اور دوسرا لفظ صفت کے لئے وضع ہے۔ لہٰذا وہ ترادف نہیں ہوگا۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ ترادف واقع ہے۔ اس لئے کہ قعود اور جلوس کا ایک معنی ہے۔ جو کہ ہم دیکھ رہے ہیں۔

آپ کا یہ کہنا کہ استدراک لازم آتا ہے' تو جواب یہ ہے کہ یہ استدراک

نہیں ہے بلکہ اس میں فائدہ ہے- ایک فائدہ تو یہ ہے کہ وسائل کثیر ہو جائیں گے- کیونکہ مقصد تو الفاظ کے وضع سے افہام و تفہیم ہوتا ہے- اگر کثیر الفاظ موجود ہوں تو کوئی دشواری نہیں ہوگی اور اگر کثیر الفاظ کا ذخیرہ نہ ہو تو ایک لفظ اگر بھول جاؤ گے تو پھر کیا کرو گے- لہٰذا وضع "مستدرک" نہیں ہے- استدراک تو وہاں ہوتا ہے جہاں پر کوئی فائدہ نہ ہو-

والتوسع فی الخ: دوسرا فائدہ یہ ہے کہ توسع فی مجال البدیع ہوگا- علم بدیع کے اندر آپ کے لئے نظم و نثر میں آسانی ہوگی-

علم بدیع میں مترادف کبھی تجنیس کے لئے آتا ہے- جیسے اشتریت البرّ و القفتة' فی البِر اور کبھی قلب کا اعتبار کرتے ہیں- یعنی مقلوب کر دیتے ہیں- جیسے وربک فکبر جو حروف ربک میں ہیں- وہی حروف فکبر میں ہیں- تو ان حروف میں قلب کر دیا ہے-

اور کبھی سجع کے لئے آتا ہے جیسے ما اقرب ما ات وما ابعد ما فات اور کبھی قافیہ کے اعتبار کے لئے آتا ہے-

ولا یحب فیه ..... یقال صلی علیه ولا دعا علیه

یہاں تین مذاہب ہیں-

(۱) ایک یہ کہ مترادفین میں سے ایک مترادف دوسرے مترادف کا قائم مقام کرنا جائز نہیں یعنی ایک مترادف کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسرے مترادف کو رکھ دیں' اگرچہ ایک لغت میں ہو یہ جائز نہیں ہے-

(۲) بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ ایک مترادف کو دوسرے کی جگہ قائم

کرنا اس کی صحت واجب ہے- یعنی ایک کو دوسرے کی قائم مقام بنایا جاسکتا ہے-

(۳) تیسرا مذہب یہ ہے کہ اگر ایک لغت میں ہو تو واجب ہے اور اگر الگ الگ لغات میں ہو تو واجب نہیں ہے-

ماتن کے نزدیک چونکہ پہلا مذہب راجح تھا تو اس کو اختیار کیا اور اس پر دلیل بھی پیش کر رہا ہے کہ فانّ صحة الضم من العوارض الخ کہ ضم کی صحت تو عوارض میں سے ہے- یعنی ایک لفظ کو دوسرے کے ساتھ ملانا عوارض میں سے ہے- اس لئے کہ ایک مترادف ایک جگہ پر صحیح آئے گا اور دوسری جگہ پر صحیح نہیں آئے گا- جیسے کہ صلی علیہ کہہ سکتے ہیں اور دعا علیہ نہیں کہہ سکتے ہیں- حالانکہ یہ مترادفین یعنی صلوٰۃ اور دعا دونوں کا ایک معنی ہے لہٰذا مترادفین میں سے ہر ایک کا دوسرے کی جگہ پر قائم کرنے کی صحت واجب نہیں ہے- لیکن یہ ہر جگہ پر نہیں بعض جگہوں پر واجب ہوگا-

اعتراض : جناب! جب ایک مترادف ایک دوسرے کی جگہ قائم مقام نہیں ہوسکتا تو ترادف کیسے ہوسکتا ہے- اس لئے کہ ایک مترادف آسکتا ہے تو دوسرا کیوں نہیں آسکتا-

جواب : ترادف اصل میں معنی میں ہے اور ضم میں اور صلہ میں، تو معنی کے اندر فرق آتا ہے معنی بگڑ جاتا ہے- تو مفردات میں اگر ترادف ہو تو ایک دوسرے کی جگہ قائم کرسکتے ہیں- لیکن مرکبات اور ترکیب میں ایک دوسرے کی جگہ قائم مقام نہیں کرسکتے ہیں-

اور یہ ایک دوسرے کی جگہ قائم کرنا قرآن مجید میں تو بالکل قطعاً نہیں کر سکتے ہیں یہ تو اتفاقی بات ہے اور حدیث میں ایک دوسرے کی جگہ قائم کر سکتے ہیں یا نہیں' اس میں دو قول ہیں ایک قول اثبات کا' اور دوسرا قول نفی کا ہے-

هل بين المفرد االخ : مفرد اور مرکب میں ترادف ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے-

(۱) ایک مذہب تو جمہور کا ہے کہ ترادف مفرد اور مرکب میں نہیں ہو سکتا ہے-

(۲) اور دوسرا قول یہ ہے کہ ترادف ہو سکتا ہے- جیسے کہ انسان اور حیوان ناطق -ایک مفرد ہے اور دوسرا مرکب ہے دونوں میں ترادف ہے- جو لوگ کہتے ہیں کہ ترادف ہو سکتا ہے-وہ معنی کو دیکھتے ہیں کہ دونوں کا معنی ایک ہے- اجمال اور تفصیل کو نہیں دیکھتے ہیں لیکن جمہور کہتے ہیں کہ ترادف نہیں ہو سکتا' ان کے ہاں معنی کو نہیں دیکھا جاتا ان کے ہاں اجمال اور تفصیل میں فرق ہے جیسے انسان اور حیوان ناطق تو حیوان ناطق انسان کی تفصیل ہے اور انسان اجمال ہے اس لئے مفرد اور مرکب میں ترادف نہیں ہے-

و المركب ان صح السكوت .....الحكاية عن الواقع

مفرد کے احاث سے فارغ ہونے کے بعد مرکب کو شروع کرتے ہیں- مرکب کی دو قسمیں ہیں-اگر مرکب پر سکوت صحیح ہو تو مرکب تام اور اگر

سکوت صحیح نہ ہو تو مرکب ناقص' یاد رہے کہ صحت سکوت سے مراد یہ ہیکہ مخاطب کو فائدہ تامہ پہنچ جائے اور وہ آگے کلام کا انتظار نہ کرے - جیسے کہ مسند اور مسند الیہ کا انتظار کیا جاتا ہے -

واضح رہے کہ اس قید سے کہ مخاطب کو فائدہ تامہ پہنچ جائے' ایک توہم رفع ہو گیا - توہم یہ تھا کہ کوئی شخص تکلم کرے اور اس میں فائدہ تامہ نہ ہو اور اس پر مخاطب سکوت کرے کسی وجہ سے تو کیا یہ مرکب تام ہو گا۔ جواب یہ ہے کہ صحت سکوت سے مراد فائدہ تامہ پہنچ جائے اور وہ انتظار نہ کریں - جس طرح مسند کا انتظار عند ذکر المسند الیہ اور مسند الیہ کا انتظار عند ذکر المسند ہوتا ہے -

اعتراض : اگر کلام کو ذکر کرے کہ ضرب زید عمرا اس کلام پر تو سکوت نہیں ہوتا کیونکہ مخاطب پوچھ سکتا ہے کہ کہاں پر کس چیز سے' کس وقت میں وغیرہ وغیرہ اس پر سکوت تو نہیں ہوا تو پھر کیا یہ مرکب ناقص ہو گا -

جواب : یہاں عام انتظار مراد نہیں بلکہ ایسا انتظار مراد ہے جو مسند اور مسند الیہ کا کیا جاتا ہے - اس کے بعد جو سکوت ہو وہ مرکب تام ہے -

مرکب تام کی پھر دو قسمیں ہیں - (۱) انشاء' (۲) خبر - اگر حکایۃ عن الواقع ہو - تو قضیہ اور خبر ہے' اور اگر ایجاد مالم یوجد ہو' تو انشاء ہے -

ومن ثم یوصف بالصدق و الکذب بالضرورۃ

اس وجہ سے کہ حکایت ہو تو صدق اور کذب کا احتمال بھی ہو گا - اگر واقع کے مطابق ہو تو صدق ہے اور اگر واقع کے موافق نہ ہو تو کذب ہے' اور

جس میں حکایت ہی نہ ہو تو صدق اور کذب کا احتمال بھی نہیں ہوگا- جیسے کہ ''اشرب الماء'' اس کو نہ صدق کہہ سکتے ہیں اور نہ کذب-

فقول القائل کلامی هذا ..... تفصیلاً فهی الحکایه

''ومن ثم یوصف'' پر ایک اعتراض وارد ہو رہا تھا- یہاں سے اس کا جواب ہے-

اعتراض: یہ ہے کہ آپ کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر خبر صدق اور کذب کے ساتھ موصوف ہوتی ہے- لیکن یہ بات غیر صحیح ہے- ہم اس کو تسلیم ہی نہیں کرتے- اس لئے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ کلامی ھذا کاذب اور ھذا میں اسی کلام کی طرف اشارہ ہو یعنی مشیراً الی نفسہ ہی ہو تو یہ خبر ہے لیکن نہ صادق اور نہ ہی کاذب ہے' اس لئے کہ یہ کلام اگر صادق ہو جائے یا کاذب ہو جائے تو اجتماع النقیضین لازم آئے گا اور اجتماع النقیضین باطل ہے- لہٰذا اس کلام کا صادق ہونا یا کاذب ہونا بھی باطل ہے-

اجتماع النقیضین' اس لئے کہ اس کلام کا صدق مستلزم ہے کذب کے لئے اور کذب مستلزم ہے صدق کے لئے- اگر صادق مانو گے تو کاذب بنے گا اور اگر کاذب مانو گے تو صادق بنے گا لہٰذا جب صادق ہوگا تو لا کاذب ہوگا اور جب کاذب ہوگا تو لا صادق ہوگا تو معلوم ہوا کہ یہ کلام نہ صادق ہے اور نہ کاذب صدق کذب کے لئے اس طرح مستلزم ہے' کہ اگر یہ صادق ہو تو یہ موجبہ ہے اور موجبہ وہ ہوتا ہے کہ محمول موضوع کے لئے ثابت ہو- تو صدق یہ ہوگا کہ محمول موضوع کے لئے ثابت ہو اور کذب یہ ہوگا کہ محمول

موضوع کے لئے ثابت نہ ہو - اب اگر صادق مانو گے تو محمول یعنی کاذب' موضوع کے لئے ثابت ہو گا اور جب موضوع کے لئے ثابت ہوا تو اس کے معنون و مصداق کے لئے بھی ثابت ہو گا جو کلامی ھذا کاذب کا مجموعہ ہے اور جس کے لئے کذب ثابت ہو تا ہے تو وہ کاذب ہو تا ہے - تو صدق مستلزم ہوا کذب کے لئے اور استلزام کذب صدق کے لئے اس طرح ہے کہ اگر کاذب' مانو گے تو یہ موجبہ ہے اور موجبہ کا کذب یہ ہو تا ہے کہ محمول موضوع کے لئے ثابت نہ ہو - جب کاذب ثابت نہ ہو تو صادق ثابت ہو گا ورنہ پھر خلو کلام خبری آئے گا صدق و کذب سے اور جب صادق ثابت ہوا کلامی ' کے لئے تو اس کلام کے معنون و مصداق کے لئے بھی ثابت ہو گا جو کہ مجموعہ "کلامی ہذا کاذب" ہے اور جب معنون کے لئے صاق ثابت ہوا تو معلوم ہوا کہ اس کلام کا کذب' صدق کے لئے مستلزم ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ کلام نہ صادق اور نہ کاذب ہو سکتا ہے - خلاصہ یہ ہوا کہ ہم آپ کے اس قول کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہے کہ ہر خبر صدق اور یا کذب کے ساتھ موصوف ہے - ورنہ یہ کلام بھی خبر ہے اور اس کو بھی موصوف ہونا چاہئے تھا - حالانکہ یہ موصوف بالصدق یا بالکذب نہیں ہے - لہٰذا ہر خبر صدق یا کذب کے ساتھ موصوف نہیں ہوتی ہے -

جواب : قول القائل الخ یہ خبر نہیں ہے - اس لئے کہ حکایت عن نفسہ غیر متصور اور ناجائز ہوتی ہے - حکایت اور محکی عنہ میں فرق ہوتا ہے اور یہاں پر اتحاد ہے اس لئے کہ حکایت اور محکی عنہ ایک چیز ہے تو خلاصہ جواب کا یہ ہوا

کہ یہ کلام نہ صادق ہے اور نہ کاذب ہے اس لئے کہ یہ خبر نہیں ہے- یہ جواب محقق دوانی کا ہے-

اعتراض: جب یہ کلام خبر نہیں ہے تو انشاء بھی تو نہیں ہے اس لئے کہ انشاء کے بھی مخصوص اقسام ہیں- ان میں سے یہ کسی بھی قسم میں داخل نہیں ہے- لہٰذا کلام تو پھر انشاء اور خبر کے اندر منحصر نہیں ہوا-

اس اعتراض کے دو جواب ہیں: (۱) یہ انشاء کی غیر مشہور قسم ہے- (۲) انشاء کے جو اقسام ہیں اس میں حصر استقرائی ہے، عقلی نہیں ہے ان کے علاوہ اور اقسام بھی انشاء کے ہو سکتے ہیں "قولہ والحق" الخ مصنف کا مقصد اس عبارت سے جواب مذکور پر رد ہے نیز جواب صحیح کی طرف اشارہ ہے- حاصل رد یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ کلامی ہذا کاذب میں حکایت عن نفسہ ہے بلکہ حکایت اور محکی عنہ میں مغایرت اعتباری ہے اور صحت اخبار کے لئے وہ کافی ہے اور وہ اس طرح کہ نسبت جب اجمالا ملحوظ ہو یعنی نسبت مع الطرفین لحاظ وحدانی اجمالی کے ساتھ ملحوظ ہو تو یہ محکی عنہ ہے اور جب تفصیلا ملحوظ ہو یعنی نسبت مرأۃ ہو طرفین کی طرف تو یہ حکایت ہے تو مغایرت ثابت ہوئی اور محقق دوانی کا جواب رد ہوا اور مذکورہ اشکال کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کلامی ہذا کاذب کاذب ہے مگر آپ کہیں گے کہ کذب موجبہ عبارت ہے عدم ثبوت محمول کا موضوع سے اور جب موضوع کے لئے کاذب ثابت نہیں ہے تو صادق ثابت ہو گا تو ہم کہتے کہ صادق بھی ثابت نہیں ہے اگر آپ کہتے ہے کہ خلو خبر لازم آئے گا صدق اور کذب سے اور یہ محال ہے تو جواب

یہ ہے کہ قضیہ کے دو قسمیں ہیں- مجملہ 'مفصلہ 'مجملہ وہ ہے کہ جس میں نسبتہ مع الطرفین اجمالاً ملحوظ ہو اور مفصلہ وہ ہے کہ جس میں نسبتہ مرأۃ ہو طرفین کی طرف' تو قضیہ مفصلہ کا خلو صدق و کذب سے محال ہے' نہ کہ قضیہ مجملہ کا اس لئے کہ مجملہ مفردات کے مشابہ ہے اور یہاں پر قضیہ مجملہ کا' صدق و کذب سے خالی ہونا لازم آتا ہے نہ کہ قضیہ مفصلہ کا اس لئے کہ کلامی ہذا میں قضیہ مجملہ کی طرف اشارہ ہے-

فانحل الاشکال .....قولنا کل حمدلله

ماقبل میں اشکال کا جواب جو محقق دوانی نے دیا تھا' ماتن نے اس کو رد کر لیا- اب اس پر ایک اور رد کرنا چاہتے ہے اور کہتے ہیں کہ میرے جواب سے نہ صرف یہ کہ مذکورہ اشکال ختم ہو گیا بلکہ اور مواد اس اشکال کے جو دوسرے جگھوں میں موجود ہیں- وہ بھی دفع ہو گئے-

بخلاف محقق دوانی کے جواب کے کہ وہ صحیح نہیں ہے- وہ ہر جگہ نہیں چلتا- گویا کہ ماتن اپنے جواب کی تعریف کر رہے ہیں اور محقق دوانی کے جواب کی مذمت بیان کر رہے ہیں-

ان مواضع میں سے جہاں میرا جواب چلتا ہے اور محقق دوانی کا جواب نہیں چلتا ہے ایک موضع یہ ہے کہ فرض کرو ایک شخص جمعرات کے دن یہ کلام کرتا ہے کہ کلامی یوم الجمعۃ صادق- اس دن پھر اس نے کوئی تکلم نہیں کیا- پھر جمعہ کے دن اس نے کہا کہ کلامی یوم الخمیس کاذب اب یہ دو کلام ہیں- ایک کلام جمعرات کے دن' دوسرا کلام جمعہ کے دن کا (تو یہاں حکایت

اور محکی عنہ میں فرق موجود ہے اور حکایت عن نفسہ نہیں ہے) لہٰذا یہ کلام نہ صادق ہے۔اور نہ کاذب ہے۔

اس لئے اگر موصوف ہو جائے صدق اور کذب کے ساتھ تو اجتماع النقیضین لازم آئے گا اور اجتماع النقیضین باطل لہٰذا اس کلام کا صدق اور کذب کے ساتھ موصوف ہونا بھی باطل ہے۔اجتماع النقیضین اس لئے لازم آئے گا کہ اس کلام کا صدق مستلزم ہے۔کذب کو اور کذب مستلزم ہے صدق کو۔ اب اگر صادق ہو جائے تو لا کاذب ہوگا اور جب کاذب ہو جائے تو لا صادق ہوگا تو صادق اور لا صادق اور کاذب اور لا کاذب جمع ہو جائیں گے وماھذا الا اجتماع النقیضین اور وجہ یہ ہے کہ صادق خاص ہے اور لا کاذب عام ہے اور تحقق خاص مستلزم ہوتا ہے تحقق عام کے لئے تو کاذب اور لا کاذب ایک جگہ جمع ہو گئے تو یہ اجتماع النقیضین ہے۔

اور اس طرح جب کاذب ہے تو لا صادق بھی آئے گا اس لئے کہ کاذب خاص ہے اور لا صادق عام ہے اور تحقق خاص مستلزم ہوتا ہے تحقق عام کے لئے تو صادق اور لا صادق جمع ہو جائیں گے تو یہ اجتماع النقیضین ہے اب یہاں محقق دوانی کا جواب نہیں چل سکتا۔اس لئے کہ دونوں کلامین الگ الگ ہیں اور حکایت عن نفسہ نہیں ہے لیکن ماتن کا جواب یہاں پر چلتا ہے۔

کلامی یوم الجمعۃ صادق۔میں صدق کا کذب کے لئے استلزام اس طرح ہے کہ اگر س کلام کو صادق فرض کرو گے تو یہ موجبہ ہے اور موجبہ کا صدق یہ ہوتا ہے کہ محمول موضوع کے لئے ثابت ہو اب موضوع کے لئے محمول

ثابت ہے تو صادق ہوا- تو یہ محمول معنون کے لئے بھی ثابت ہو گا- جس سے یہ حکایت ہے یعنی جمعہ والے کلام یعنیٰ کلامی یوم الخمیس کاذب ؐاور صدق موجبہ عبارت ہے ثبوت محمول للموضوع سے' تو محمول کاذب موضوع کے لئے ثابت ہو گا اور جب موضوع کے لئے ثابت ہوا تو اس کلام کے معنون کے لئے بھی ثابت ہو گا جو کلامی یوم الجمعہ صادق ہے لہٰذا جب اسی کے لئے کاذب ثابت ہوا تو کاذب ہوا اور یہی تو استلزام صدق للکذب ہے اس کے لئے صادق ثابت ہوا-

اور بیان استلزام کذب للصدق اس طرح ہے کہ ؐکلامی یوم الجمعۃ صادق ؐکو جب کاذب فرض کریں گے اور کذب موجبہ کے اندر یہ ہے کہ محمول موضوع کے لئے ثابت نہ ہو اور جب صادق اس کے لئے ثابت نہ ہوا تو کاذب ثابت ہو گا جب کاذب ثابت ہوا تو یہ کاذب معنون کے لئے بھی ثابت ہو گا جو کہ کلامی یوم الخمیس کاذب ہے جب کاذب ثابت ہوا اور کذب قضیہ موجبہ ایسا ہوتا ہے کہ محمول موضوع کے لئے ثابت نہ ہو اور محمول تو کاذب ہے جب یہ ثابت نہ ہوا تو صادق ثابت ہو گا اور جب صادق ثابت ہوا کلامی یوم الخمیس کاذب کے لئے' تو صدق عبارت ہے ثبوت محمول للموضوع سے اور جب موضوع کے لئے صادق ثابت ہوا تو اس کے معنون کے لئے بھی ثابت ہو گا اور معنون کلامی یوم الجمعۃ صادق ہے اور جب صادق ثابت ہوا تو صادق ہوا' فرض کیا تھا کاذب' ہوا صادق اور یہی استلزام کذب للصدق ہے-

اب کلامی یوم الخمیس کاذب کا صدق اسی طرح کذب کے لئے مستلزم ہے کہ اگر اس کلام کو صادق مانو گے تو صدق عبارت ہے اس سے کہ محمول موضوع کے لئے ثابت ہو اور محمول تو کاذب ہے تو کاذب موضوع کے لئے ثابت ہوگا تو کاذب ہوگا مانا تھا صادق اور ہو گیا کاذب' اور یہ استلزام صدق للکذب ہے اور بیان استلزام کذب للصدق یہ ہے کہ اگر کاذب مانو گے تو کاذب یہ ہوتا ہے کہ محمول موضوع کے لئے ثابت نہ ہو تو محمول کاذب ہے- یہ موضوع کے لئے ثابت نہیں ہوگا تو صادق ثابت ہوگا تو معلوم ہوا کہ کذب صدق کے لئے مستلزم ہے- ماتن نے جواب دیا کہ یہ کلام نہ صادق ہے اور نہ کاذب اور ہر خبر صدق اور کذب کے ساتھ موصوف نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ خبر یا قضیہ کی دو قسمیں ہیں- (۱) محملہ (۲) اور مفصلہ خبر کا کذب یا صدق کے ساتھ موصوف ہونا یہ مفصلہ میں ہوتا ہے' جو قضیہ مفصلہ ہو تو وہ صدق یا کذب کے ساتھ موصوف ہوگا اور قضیہ محملہ میں ضروری نہیں ہے کہ کذب اور صدق کے ساتھ موصوف ہو اور کلامی یوم الخمیس کاذب قضیہ محملہ میں سے ہے- لیکن محقق دوانی کا جواب غیر صحیح ہے اس لئے کہ حکایت اور محکی عنہ میں یہاں مغایرت واقعی موجود ہے اس لئے کہ محکی عنہ ان دونوں کلامین میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے دن کا کلام ہے-

قوله و نظير ذالك الخ

اس عبارت سے مقصد بیان نظیر کے ساتھ دفع استبعاد ہے- یعنی نظیر مغایرت اعتباری کا محکی عنہ اور حکایۃ میں ہمارا یہ قول ہے کہ کل حمد للہ یہاں

حکایۃ محکی عنہ کا فرد ہے تو حکایۃ اور محکی عنہ میں اعتباری مغایرۃ ہے یعنی مرتبہ اجمال محکی عنہ ہے اور مرتبہ تفصیل حکایۃ ہے۔

فتامل فانہ جذر اصم

''فتامل'' میں دو احتمال ہیں :

(۱) یہ ایک اشکال کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ کل حمد للہ کو کلامی ھذا کاذب کی نظیر بنانا غیر صحیح ہے اس لئے کہ کلامی ہذا کاذب خبر ہے اور کل حمد للہ انشاء ہے اس لئے کہ یہ اظہار صفات کمالیہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا' اور انشاء خبر کی نظیر نہیں ہو سکتا۔ تو مصنف کا یہ کہنا کہ و نظیر ذلک کل حمد للہ یہ غیر صحیح ہے جواب دیا کہ کل حمد للہ میں دو اعتبار ہیں۔ ایک اعتبار یہ کہ اس سے مقصد اظہار صفات کمالیہ باری تعالیٰ ہو تو انشاء ہے' دوسرا اعتبار یہ ہے کہ اس سے مقصد اظہار صفات کمالیہ نہ ہو بلکہ حمد سے حکایت کرنا مقصود ہو۔ تو یہ خبر بنے گی۔

اور مصنف نے اس دوسرے لحاظ سے نظیر بنایا ہے۔ پہلے اعتبار سے نہیں' اور اعتبار اور حیثیت کے اختلاف سے حکم بدلتا ہے لولا الحیثیات لبطلت الحکمۃ۔

(۲) یا تامل میں دقت مقام کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ فانہ جذر اصم کے ساتھ تعلیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے۔ جذر اصم علم حساب کا ایک مشکل ترین مسئلہ ہے تو جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا ہے تو اس سے تشبیہ دیتے ہیں۔ مطلب یہ کہ جذر اصم علم حساب کا مشکل مسئلہ ہے

تو یہ مقام بھی اس طرح مشکل ہے۔اس وجہ سے جذر اصم کہا۔

جذر لغت میں اصل کو کہتے ہیں۔ یعنی اصل الشئی حدیث میں آتا ہے۔ ان الامانات نزلت فی جذر قلوب الرجال اصم کا لغوی معنی حجر مصلبہ غیر مجوف یعنی سخت پتھر۔ اصطلاح میں عدد اصم کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔

(۱) ایک عدد اصم وہ ہوتا ہے کہ کسور تسعہ میں سے کوئی کسر اس کے لئے نہ آئے۔ جیسے نصف ثلث۔ ربع، خمس، سدس، سبع، ثمن، تسع، عشر میں سے کوئی کسر نہ آئے جیسے کہ گیارہ کا عدد ہے اور اس کے مقابل عدد کو عدد منطق کہتے ہیں۔ جس کے لئے یہ کسر آجائے۔ جیسے کہ ''عشر'' اس کے لئے نصف ''خمس'' وغیرہ آتا ہے۔

(۲) دوسرا معنی عدد اصم کا وہ ہے کہ جس کے لئے جذر تحقیقی نہ آتا ہو جیسے عشر اور اس کے مقابلے میں عدد منطق ہے کہ جس کے لئے جذر تحقیق آتا ہے جیسے تسعہ کا عدد، اصم کو اصم اس لئے کہتے ہیں کہ یہ بہرا ہے۔ جذر سے جذر نہیں سنتا۔ اور عدد منطق کہ جو چلاتا ہو بولتا ہو جذر کے لئے اس کے لئے جذر آتا ہے، جیسے کہ دس کا کوئی جذر تحقیقی نہیں آتا تو یہ عدد اصم ہے۔ اور عدد منطق جیسے کہ نو ہے۔ جس کا جذر تحقیقی تین ہے۔ جذر کی دو قسمیں ہیں۔ جذر تحقیقی اور جذر تقریبی۔

(۱) جذر تحقیقی کہ جب عدد کو فی نفسہ ضرب دیا جائے تو وہ عدد پورا پورا آجائے۔ جیسے کہ ۹ کا جذر تحقیقی تین ہے۔ تو جب تین کو تین سے ضرب

دے تو پورا ۹ آئے گا۔ ۳x۳ = ۹ (۲) جذر تقریبی کہ جب عدد کو اس کے جذر سے ضرب دے تو وہ عدد بعینہ نہیں آتا۔ بلکہ اس سے کم ہوتا ہے یا زیادہ جیسے کہ دس کا عدد کہ ۳ کو ۳ سے ضرب دے تو ۹ آئے گا۔ ۳x۳ = ۹ اور اگر چار کو چار سے ضرب دے تو سولہ آئے گا۔ ۴x۴ = ۱۶ معلوم ہوا کہ عدد اصم کے لئے جو کہ مثلاً دس ہے جذر تحقیقی نہیں ہے۔ البتہ جذر تقریبی ہوتا ہے کہ اس عدد اصلی کے قریب قریب حاصل ہو جائے لیکن مشکل سے حاصل ہوتا ہے۔ جذر تو بعینہ وہ عدد ہے جس کو ضرب دیتے ہیں اور حاصل ضرب کو مجذور کہتے ہیں۔

عدد اصم کے جذر تقریبی حاصل کرنے کا طریقہ: کہ عدد اصم کے اقرب المجذورات کو ساقط کر دو ساقط کرنے کے بعد مابقی کی نسبت کرو عدد ساقطہ کے جذر مضعاف کی طرف جیسے کہ (۱۰) ہے۔ اس کے اقرب المجذورات (۹) ہے۔ اقرب المجذورات کو ساقط کر دو تو (۹) ساقط کر دیا۔ تو (۱) باقی رہ گیا۔ اس (۱) کی نسبت عدد ساقط کے جذر مضعاف کی طرف کر دو۔ تو عدد ساقط (۹) جس کا جذر (۳) ہے۔ جذر کو مضعاف کر دیا تو ۳ + ۳ = ۶ تو مابقی کی نسبت جذر مضعاف کی طرف تو ۱x۶ = ۷ تو نسبت سبع کے حاصل ہوئی۔

اب عدد ساقط کے جذر مضاعف جو کہ (۶) ہے مع حاصل نسبت سبع یہ عدد اصم کا جذر تقریبی ہے تو ستہ مع سبع عشرہ کیلئے جذر تقریبی ہے

جب عدد مخلوط ہوتا ہے صحیح اور کسر سے' تو پہلے یہ کرتے ہیں کہ مجنس کو مجنس

میں ضرب دیتے ہیں اور حاصل ضرب کو حاصل اول کہتے ہیں پھر مخرج کو مخرج میں ضرب دیتے ہیں اور حاصل ضرب کو حاصل ثانی کہتے ہیں۔حاصل اول کو حاصل ثانی پر تقسیم کریں گے اگر حاصل اول زیادہ ہو' اور اگر زیادہ نہ ہو تو نسبت کریں گے جیسے کہ ۳۱/۷ = ۳ صحیح اور ایک سبع تو ۳ کو ۷ سے ضرب دیا پھر کسر کو ملا دیا تو ۲۲ ہو گیا یہ مجنس مضروب ہے اور مضروب فیہ بھی ۲۲ ہے۔ پھر مجنس کو مجنس میں ضرب دی۔ ۲۲x۲۲ تو حاصل ضرب = ۴۸۴ ہو گیا۔ جو کہ حاصل اول ہے۔ پھر مخرج کو مخرج میں ضرب دیا ۷ x۷ = ۴۹ جو کہ حاصل ثانی ہے۔اب حاصل اول ثانی سے زیادہ ہے تو تقسیم کرو تو جواب ۹ صحیح ۶ سبع اور ایک سبع السبع حاصل ہوا تو ابھی دس سے ۶ سبع کم ہے اگر چھ سبع اور ملائے تو دس پورے ہو جائیں گے۔

اصم یہ مجرور ہے اور عدد محذوف کے لئے صفت ہے۔

اور ''انہ'' کی ضمیر یا حل کی طرف راجع ہے اور جذر سے جذر تحقیقی مراد ہو تو معنی یہ ہو گا۔

سوچو یہ حل اشکال کا جذر عدد اصم ہے۔ جیسے کہ عدد اصم کا جذر تحقیقی نہیں ہوتا ہے۔اسی طرح اس اشکال کا حل مشکل ہے اور اگر جذر سے جذر تقریبی مراد ہو تو معنی یہ ہو گا کہ سوچو یہ حل عدد اصم کا جذر تقریبی ہے اور جذر تقریبی سے پورا عدد حاصل نہیں ہوتا اور اس کے حصول میں مشقت ہوتی ہے۔اسی طرح یہ حل اور جواب بھی مشکل ہے۔یا ''انہ'' کی ضمیر تغایر اعتباری کی طرف راجع ہے تو معنی یہ ہو گا' سوچو یہ تغایر اعتباری عدد اصم کا

جذر تقریبی ہے- جذر تقریبی کامل نہیں ہوتا- تو یہ تغایر بھی کامل نہیں ہے اور یاؔ اصمؔ مرفوع ہے اور جذر کے لئے صفت ہو-اور انہ کی ضمیر اشکال کی طرف راجع ہو اور جذر کا لغوی معنی مراد ہو تو معنی یہ ہو گا کہ سوچو یہ اشکال ایک اصل ہے جو کہ بہرا ہے-

والا فانشاء.......... وامتزاجی وغیرہ

اگر حکایت نہ ہو تو انشاء ہے-انشاء کے اقسام میں سے ایک امر ہے ایک نہی ہے وغیرہ ان اقسام کو ''منہ'' کے ساتھ ذکر کیا ہے اشارہ ہے کہ یہ حصر استقرائی ہے حصر عقلی نہیں ہے اور من تبعیضیہ سے اشارہ کیا تکثیر اقسام کی طرف' باقی ان اقسام کی تعریفات ظاہر اور آسان ہیں-

فصل

المفهوم ان جوز العقل ...... كالواجب و الممكن والا فجزى

مفہوم کے اندر اگر عقل تکثر کو جائز سمجھے تو کلی ورنہ تو جزئی- مقدمہ سے فراغت کے بعد دلالت کی بحث ذکر کر دی اور اس کے بعد کلی اور جزئی کی بحث شروع کر رہا ہے-

اب یہاں کلی اور جزئی کی طرف تقسیم کر رہا ہے' ہونا یہ چاہئے تھا کہ معرف کی بحث شروع کرتے جو کہ مقصود اصلی ہے- لیکن چونکہ معرف کی پہچان موقوف ہے- ''اجزاء ماخوذة فی المعرف'' پر اور اجزاء ماخوذہ فی

المعرف کلیات خمسہ ہیں اور کلیات خمسہ کلی کے پہچاننے پر موقوف ہیں اور کلی کی پہچان تقسیم پر موقوف ہے۔ جزئی تو مقصود اصلی نہیں ہے اس لئے کہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتسب مقصود اصلی تو کلی ہے لیکن وضاحت کلی کے لئے جزئی ذکر کرتے ہیں۔ اس لئے کہ تعرف الاشیاء باضدادھا۔ اس لئے سب سے پہلے مفہوم کی تقسیم کرتے ہے کلی اور جزئی کی طرف' اور پھر اقسام بیان کرتے ہے بالفاظ دیگر کلیات خمسہ موصل بعید ہے اس لئے کہ یہ مطلوب تصوری کی طرف موصل بالقوۃ ہے اور یہ موصل قریب کا جزء ہے اس لئے اس کو مقدم کر دیا' اس کے بعد سمجھنا چاہئے کہ مفہوم۔ مدلول اور معنی یہ تینوں الفاظ مترادفہ ہیں۔ صرف فرق اعتباری ہے۔

مفہوم: ما حصل فی العقل' معنی۔ ما حصل فی العقل من حیث القصد من اللفظ' مدلول۔ ما حصل فی العقل من حیث المدلولیۃ من اللفظ کو کہا جاتا ہے۔

اعتراض: جب یہ تینوں الفاظ مترادفہ ہیں تو مفہوم کو مقسم بنادیا۔ معنی یا مدلول کو کیوں نہ بنایا۔

جواب: (۱) مفہوم میں تھوڑا سا عموم موجود ہے' جس کی وجہ سے مفہوم کو مقسم بنایا۔ معنی ۔ ما حصل فی العقل من حیث القصد من اللفظ اور مدلول ما حصل فی العقل من حیث المدلولیت من اللفظ اور مفہوم۔ ما حصل فی العقل مطلقاً بغیر کسی قید کے۔ تو یہ عام ہے اور مقسم ہمیشہ عام ہوتا ہے اس وجہ سے اس کو مقسم بنایا اگر معنی کو مقسم بناتے تو جس پر معنی میں قصد کا لحاظ ہو تو وہ کلی اور جزی کی طرف منقسم ہوگا ورنہ نہیں ہوگا۔

اور اگر مدلول کو مقسم بناتے تو جس کا قصد کیا ہو مدلولیت من اللفظ کے لحاظ سے، تو وہ مقسم ہوگا کلی جزئی کے لئے ورنہ نہیں ہوگا۔ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے اس لئے مفہوم کو مقسم بنایا کہ ہر حال میں وہ کلی اور جزئی کی طرف منقسم ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کلی اور جزئی مفہوم کے اقسام ہیں۔ من حیث الحصول فی العقل کے لحاظ سے۔ من حیث المقصود من اللفظ اور من حیث المدلولیت من اللفظ نہیں۔ اس وجہ سے مفہوم کو مقسم بنادیا۔ مدلول اور معنیٰ کو نہیں بنایا۔

اعتراض: جب مفہوم منقسم ہے تو مفہوم ماحصل فی العقل کو کہتے ہیں اور ماحصل فی العقل کلی ہوتی ہے تو تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ لازم آتی ہے اور وہ باطل لہٰذا مفہوم کا مقسم بنانا بھی باطل۔ وجہ بطلان التالی یہ ہے کہ قسم مقسم مع القید کو کہتے ہیں اب اگر تقسیم الی نفسہ ہو جائے تو وہ بعینہ مقسم ہوگا قسم نہیں ہوگا۔ اور جب الی غیرہ ہو۔ تو وہاں مقسم نہیں ہوگا تو قسم کہاں سے آئے گا۔

جواب: عقل سے مراد ذہن ہے اور ذہن عام ہے جو حواس کے لئے بھی شامل ہے اور کلی اور جزئی دونوں ذہن میں حاصل ہوتے ہیں۔ اور ذکر عقل مراد اس سے ذہن یہ من قبیل ذکر الخاص وارادۃ العام ہے۔

اعتراض: جب عقل سے مراد ذہن ہے تو ذہن میں جو حاصل ہوتا ہے وہ جزئی ہوتی ہے اور عوارض ذہنیہ کے ساتھ خلط ہو کر متشخص بن جاتا ہے اور

جزئی ہی ہوتی ہے' تو اعتراض پھر عود کر آئے گا کہ تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ آئے گا۔

جواب: ذہن سے درجہ "من حیث ھی" مراد ہے اور "من حیث ھی" میں جو چیز حاصل ہوتی ہے۔ وہ عوارض ذہنیہ کے ساتھ خلط نہیں ہوتی ہے جو چیز خارج سے ذہن اخذ کرتا ہے تو جب اس کے ساتھ عوارض ذہنیہ خلط نہیں ہوتے ہیں تو وہ مرتبہ "من حیث ھی" کے درجہ میں ہوتی ہے۔ پھر اس کے بعد من حیث القیام کے درجے میں آجاتا ہے۔ تو وہ متشخص بن جاتی ہے۔

اعتراض: من حیث ھی سے کیا مراد ہے۔ من حیث ھی ذہن کا مراد ہے۔ یا من حیث ھی حس مشترک کا مراد ہے اور پھر ہر تقدیر پر تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ لازم آتی ہے۔ اس لئے کہ حاصل من حیث ھی عقل میں کلی ہوتی ہے اور حاصل من حیث ھی حس مشترک میں جزئی ہوتی ہے۔

جواب یہ ہے کہ من حیث ھی سے مراد مطلق من حیث ھی ہے۔ چاہے عقل کا ہو یا حس مشترک کا ہو۔

اعتراض: مفہوم کو جو تقسیم کرتے ہو کلی اور جزئی کی طرف تو کونسا مفہوم تقسیم کر رہے ہو۔ اس لئے کہ ہر مفہوم کلی اور جزئی سے خالی نہیں ہے تو مفہوم کلی مقسم ہے۔ یا مفہوم جزئی۔

جواب: مفہوم اگرچہ خالی نہیں ہے کلیت اور جزئیت سے لیکن ہم مطلق مفہوم کو تقسیم کرتے ہیں۔ یعنی ہم اس مفہوم کے اندر قطع لحاظ عن الکلیت و

الجزئیت کر کے تقسیم کرتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ مقسم کلی ہے لیکن وہ منقسم ہے مفہوم کلی اور مفہوم جزئی کی طرف اور مفہوم دونوں کا کلی ہے۔ اس لئے کہ مفہوم جزئی صادق علی الکثیرین ہے تو استحالہ مذکور لازم نہیں آتا۔

اعتراض : کلی کی تعریف کو جزئی کے تعریف پر کیوں مقدم کیا۔

جواب : (۱) اس لئے کہ کلی وجودی ہے اور جزئی عدمی ہے اور ' وجودی اشرف ہوتی ہے بنسبت عدمی کے اس لئے کہ وجود سے فائدہ ہوتا ہے اور عدم سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ (۲) دوسری بات یہ کہ منطق میں کلی مقصود ہوتی ہے اور جزئی غیر مقصود۔ اس لئے کہ کلی کاسب اور مکتسب ہوتی ہے اور جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتسب' رہ گئی یہ بات کہ پھر جزئی کو منطق میں ذکر کیوں کرتے ہیں تو وہ صرف کلی کی پہچان کے لئے ذکر کرتے ہیں اس لئے کہ "تعرف الاشیاء باضدادھا"۔

اعتراض : کہ کلی اور جزئی میں ماتن نے تعریف مشہور کو کیوں چھوڑ دیا وہ یہ کہ الکلی ماتمکن فرض صدقہ علی کثیرین والجزئی مالا تمکن فرض صدقہ علی کثیرین۔ تو ماتن نے اس تعریف سے عدول کیوں کیا اور اپنی طرف سے دوسری تعریف بنادی کہ ان جوز العقل کثرہ' من حیث التصور فکلی والافجزی۔

جواب : (۱) عدول کی ایک وجہ یہ ہے کہ مشہور تعریف میں لفظ فرض آیا ہے اور لفظ فرض مشترک ہے ایک بمعنی تقدیر محتہ اور دوسرا بمعنی تجویز

عقلی-

تقدیر محتہ : یعنی صرف کسی چیز کو فرض اور مقدر کرنا چاہے عقل کے ساتھ موافق ہو یا نہ ہو-

تجویز عقلی :امکان کے معنی میں آتا ہے- تو تعریف میں مشترک الفاظ کا استعمال غیر صحیح ہے- لفظ مشترک میں وضاحت نہیں ہوتی اور تعریف تو وضاحت کے لئے ہوتی ہے-(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ مشہور تعریف مورد اعتراض ہے- وہ یہ کہ فرض صدقہ علی کثیرین میں فرض کا لفظ دو معنوں میں استعمال ہے- ایک بمعنی تقدیر محتہ دوسرا بمعنی امکان- اگر تقدیر محتہ مراد ہو- تو اعتراض ہو گا کہ اس تقدیر پر تمام مفہومات کلیات ہو جائیں گی- اس لئے کہ تقدیر محتہ میں چاہے صحیح ہو یا غیر صحیح ہو فرض کر سکتے ہیں اور ہر چیز فرض کر سکتے ہیں کہ یہ کثیر ہے اگرچہ کثیر نہ ہو- حالانکہ تمام مفہومات کلیات نہیں ہے- مفہومات میں سے کچھ جزئیات بھی ہیں-

اور اگر تجویز عقلی کے معنی میں ہو تو یہ امکان کے معنی میں آتا ہے- تو تقدیر یہ ہو گی کہ ما تمکن امکان صدقہ علی کثیرین اب یہاں دو خرابیاں ہیں ایک یہ کہ منسوب اور منسوب الیہ میں فرق ہوتا ہے اور اس میں فرق نہیں ہے- ہاں اگر یہ ہو کہ ایک امکان متدرک ہو جائے- لیکن استدراک بھی باطل ہے-

دوسری خرابی یہ ہے کہ امکان کے لئے امکان کا ثابت ہونا ضروری ہوتا ہے ممکن نہیں ہوتا ہے اور یہاں امکان کے لئے امکان کا ثبوت ممکن ہو رہا

ہے۔اس لئے یہ مورد اعتراض ہے تو نہ فرض کو تقدیر محتہ کے معنی میں لے سکتے ہیں اور نہ تجویز عقلی کے معنی میں لے سکتے ہیں۔ اس لئے مصنف نے عدول کیا۔

من حیث تصورہ

اس عبارت سے مصنف کا مقصد دفع اعتراض مشہور ہے اور وہ یہ کہ تعریف کلی اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے اور تعریف جزئی مانع نہیں ہے۔ دخول غیر سے اور ہر وہ تعریف جو ھکذا ہو وہ باطل ہوتی ہے تو یہ تعریفیں بھی باطل ہوگئیں' وجہ ملازمہ یہ ہے کہ مفہوم واجب اور کلیات فرضیہ جیسے لاشئی اور لاموجود کلیات میں سے ہیں حالانکہ عقل اس میں تکثر جائز نہیں سمجھتی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مراد تکثر سے تجویز تکثر باعتبار نفس تصور والفہم ہے بغیر لحاظ امر خارج کے' اور کلیات فرضیہ میں جیسے لاشئی وغیرہ میں باعتبار نفس تصور کے تکثر ہے بغیر اس لحاظ کے کہ اس کے نقائض۔ تمام اشیاء کے لئے شامل ہیں اور عدم تکثر ان کلیات میں خارج کے اندر صرف اس لئے ہے کہ ان کے نقائض تمام اشیاء کے لئے شامل ہے اور اسی طرح نفس مفہوم واجب بغیر لحاظ براہین قائمہ علی التوحید کے تکثر کا محتمل ہے اور عدم تجویز تکثر براہین کی وجہ سے ہے ورنہ تو پھر ہم اثبات توحید کے لئے براہین کے محتاج نہ ہوتے۔ اس کے بعد یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ حیث کی تین قسمیں ہیں۔ تعلیلی' تقیدی' اطلاقی ان تینوں میں سے یہ حیث کوئی نہیں بن سکتا۔ اس لئے کہ اطلاقی میں

مابعد و ماقبل میں اتحاد ہوتا ہے اور یہاں پر اتحاد نہیں ہے اور تقیدی بھی نہیں ہو سکتا- عنوانی ہو یا معنونی ہو اس لئے کہ اس میں مابعد ماقبل کے لئے قید ہوتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ وہ مفہوم جس میں عقل تکثر جائز سمجھتی ہے' مقید ہو بقید حصول فی الذہن کے' یعنی قیام بالذھن کلی ہے' حالانکہ قیام بالذہن کے ساتھ چیز جزئی بن جاتی ہے' قیام بالذہن بطریق جزئیۃ ہوگا اگر حیث تقییدی معنونی ہو یا بطریق عروض ہوگا اگر حیث تقییدی عنوانی ہو- نیز لحاظ ذہن ایک اعتباری چیز ہے تو اس کی وجہ سے کلیات اعتباری ہو جائیں گے- نیز جب آپ نے قید لگایا تو کلیات سارے مرکبات بن گئے- حالانکہ کلیات بسائط میں بھی ہیں اور تعلیلی بھی نہیں بن سکتا- اس لئے کہ حیث تعلیل میں مابعد ماقبل کے لئے علت ہوتا ہے- جیسے اکرمت زیدا من حیث انہ عالم' حالانکہ تصور کلی کے لئے علت نہیں ہے بلکہ کلی اور جزئی کے لئے ھذیت اور عدم ھذیت علت ہوتا ہے- ھذیت جزئی کے لئے علت ہے اور عدم ھذیت کلی کے لئے علت ہے اب حیث کونسا ہے-

جواب : حیث تعلیلی ہے ماقبل کے لئے مابعد علت نہیں ہے- لیکن علت العلۃ ہے- کلیت اور جزئیت کے لئے ھذیت اور عدم ھذیت علت ہے اور تصور ھذیت اور عدم ھذیت کے لئے علت ہے-

ان جوز : یہاں اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جواز تو امکان کو کہتے ہیں اور امکان سے مراد یا ذاتی ہوگا یا استعدادی ہوگا- ذاتی کی پھر دو قسمیں ہیں-

امکان خاص اور امکان عام-

یہاں امکان سے کونسا امکان مراد ہے - اگر استعدادی مراد ہو تو وہ کلیات نکل جائیں گیں جس کے اندر بالفعل کلیت موجود ہے - دوسرا یہ کہ مجردات کے اندر جو کلیات ہیں وہ نکل جائیں گے اس لئے کہ استعداد خاصہ ہے مادے کا' اور اگر امکان ذاتی ہو تو امکان خاص مراد ہوگا یا عام اگر خاص مراد ہو تو خاص سلب ضرورۃ عن الجانبین کو کہتے ہیں کہ ضرورۃ کو وجود سے بھی اور عدم سے بھی سلب کردے - اگر خاص ہو تو معنی یہ ہوگا کہ تکثر کا وجود اور عدم وجود دونوں ضروری نہیں ہے تو یہ بالبداھۃ باطل ہے - اس لئے کہ کلیات میں تکثر ضروری ہے اور اگر امکان عام ہو تو عام سلب ضرورۃ عن جانب المقابل کو کہتے ہیں - مقید جانب عدم میں ہو تو سلب وجود سے ہوگا اور اگر مقید جانب وجود میں ہو تو سلب عدم سے ہوگا تو ممکن ہے کہ یہاں مقید جانب عدم میں ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ تکثر کا وجود ضروری نہیں - حالانکہ کلی کے اندر تکثر ضروری ہے -

جواب : سنو! ہمارا امکان سے مراد امکان ذاتی ہے' پھر امکان عام مراد ہے اور وہ بھی مقید جانب وجود میں ہے تو سلب ضرورۃ عدم سے کرتا ہے تو امکان تکثر کا معنی یہ ہے کہ عدم تکثر ضروری نہ ہو بلکہ تکثر ضروری ہو -

اب اس کے بعد کلی اور جزئی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کلی منسوب بسوئے کل ہے آخر میں ''ی'' نسبتی ہے - اور جزئی منسوب بسوئے جزء ہے ''ی'' آخر میں نسبتی ہے یعنی جزئی کلی کا کل ہے اور جزئی کا جزء کلی ہے -

ان جوزالعقل : جوز یجوز تجویزاً باب تفعیل سے ہے - اس پر اعتراض ہے - وہ

یہ کہ باب تفعیل تصییر اور ایجاد کے لئے آتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اگر عقل مفہوم میں ایجاد تکثر کرتا ہے تو کلی اور اگر ایجاد تکثر نہیں کرتا ہے تو جزئی۔

اب ہم پوچھ رہے ہیں کہ ایجاد سے پہلے تکثر ضروری تھا یا نہیں۔ اگر ایجاد سے پہلے تکثر ضروری ہو تو ضروری کا امکان کے ساتھ قلب آئے گا اور اگر ایجاد سے پہلے تکثر ضروری نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو بھی ممکن کا ضروری کے ساتھ قلب آئے گا اور یہ دونوں صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا ایجاد تکثر باطل ہے' اس لئے کہ جو معلول بعلتہ ہو' تو وہ ممکن ہوتا ہے اگر تکثر عقل کے یجاد سے پہلے ممکن ہے تو علت کی وجہ سے ضروری ہو جائے گا۔

جواب : جوز تجویز باب تفعیل انتساب کے لئے ہے' تصیر اور ایجاد کے لئے نہیں ہے اور معنی یہ ہوگا کہ مفہوم کے اندر عقل اگر انتساب تکثر کرے تو کلی ہے ورنہ جزئی ہے۔ دوسرا اعتراض لفظ تصور پر ہے۔

اعتراض : کہ تصور سے مراد تعریف کلی میں اثباتاً اور تعریف جزئی میں نفیاً ادراک احساسی ہوگا یا ادراک تعقلی ہوگا یا مطلق ہوگا اگر ادراک حساسی ہو تو اس کا اخذ نفی میں صحیح ہوگا۔ جزئی کے اندر' اور کلی کے اندر صحیح نہیں ہوگا اور اگر ادراک تعقلی ہو تو کلی میں اثباتاً تو صحیح ہے' لیکن جزئی میں نفیاً صحیح نہیں ہے۔

یہ دونوں ادراکیں اس لئے صحیح نہیں کہ ادراک احساسی جزئی کے لئے علت ہے اور ادراک تعقلی کلی کے لئے علت ہے۔ اور ادراک مطلق نہ کلی کے لئے علت ہے۔ نہ جزئی کے لئے علت ہے اور تصور ادراک کو کہتے ہیں تو

اب یہاں کونسا ادراک مراد ہے۔

جواب: کلی کی تعریف میں ادراک تعقلی مراد ہے اور جزئی کی تعریف میں ادراک احساسی مراد ہے۔ لہٰذا دونوں جگہوں میں صحیح ہے۔

اعتراض: حضور! کلی کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہیں ہے۔ جزئی بھی اس میں داخل ہوتی ہے اور وہ تعریف جو مانع عن دخول الغیر نہ ہو' وہ باطل ہوتی ہے' لہٰذا مصنف کی تعریف بھی باطل اس لئے کہ کثرت تو جزئی کے اندر بھی ہوتی ہے۔

جواب: تکثیر سے مراد تکثر اجزاء نہیں ہے بلکہ تکثر افراد ہے اور کلی میں تکثر افراد ہوتا ہے' اجزاء نہیں اور جزئی میں تکثر اجزاء ہوتا ہے' لہٰذا تعریف مانع ہوگئی۔ قولہ ممتنع یعنی ممتنع افرادہ: یہ تقسیم کلی ہے باعتبار امکان افراد اور امتناع افراد اور باعتبار تحقق افراد اور عدم تحقق افراد' حاصل تقسیم یہ ہے کہ کلی کے افراد یا ممتنع ہوں گے جیسے کلیات فرضیہ اور یا ممتنع نہیں ہوں گے اگر ممتنع نہیں ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو خارج میں ان کا کوئی فرد موجود نہیں ہوگا' لیکن خارج میں موجود ہونا ممکن ہوگا' جیسے عنقاء اور یا خارج میں فرد واحد موجود ہوگا۔ مع امتناع الغیر' جیسے واجب اور یا ایک فرد ہوگا مع امکان الغیر جیسے شمس اور یا خارج میں بہت سے افراد موجود ہوں گے' تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہے' یا معدود محصور ہوں گے جیسے کواکب سیارۃ اور یا غیر محصور ہوں گے جیسے انسان مثلاً لیکن اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ کلیات فرضیہ کو کلی میں سے شمار کرنا غیر صحیح ہے اس لئے کہ کلی وہ ہوتی

ہے جو صادق علی الکثیرین ہو بالفعل اور یا جائز الصدق ہو کثیرین پر اور کلیات فرضیہ ھکذا نہیں ہیں جواب یہ ہے کہ کلی کے تین معانی ہیں دو یہ مذکور' اور تیسرا یہ ہے کہ نفس تصور مفہوم صدق علی الکثیرین سے مانع نہیں ہو اور یہاں یہ تیسرا معنی مراد ہے اور کلیات فرضیہ اس معنی کے لحاظ سے بلاشک کلیات ہیں۔

یہاں ماتن نے تین مثالیں ذکر کی ہیں اور باقی امثلہ کا احاطہ نہیں کیا ہے ورنہ کل اقسام چھ بن جاتے ہیں۔

قولہ اولا کالواجب والممکن

ممکن عام کا مقابلہ واجب کے ساتھ غیر صحیح ہے۔ اس لئے کہ امکان عام کے ساتھ تو ممتنع بھی ممکن ہوتا ہے اور واجب بھی' اس لئے کہ کہ واجب میں سلب ضرورۃ ہوتی ہے عدم سے' جبکہ ممکن خاص میں عدم وجود برابر ہوتے ہیں یعنی سلب ضرورۃ جانبین سے ہوتا ہے اور ممکن عام میں سلب ضرورۃ جانب مقابل سے ہوتا ہے اس لئے یہاں پر ممکن سے امکان خاص مراد ہے تاکہ مقابلہ صحیح ہو جائے۔

اشکال : یہاں ممکن عام کا ذکر کیوں نہیں آیا۔

جواب : یہاں مقصود حصر نہیں ہے۔ بلکہ تقسیم ثنائی ہے کہ افراد اگر ممتنع ہو تو کلیات فرضیہ ہے اور اگر افراد ممتنع نہ ہو تو واجب اور ممکن ہوں گے۔ اس لئے آپ یہ اعتراض نہیں کر سکتے کہ ممکن عام کیوں ذکر نہیں کیا۔

فمحسوس الطفل .... کلھا جزئیات

مصنف یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو کہ کلی کی تعریف پر وارد ہوتا ہے معاًاور جزئی کی تعریف پر وارد ہوتا ہے جمعاکہ کلی کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہیں اور جزئی کی تعریف جامع لافرادہ نہیں ہے اور جو تعریف اس طرح ہو یعنی جامع مانع نہ ہو' وہ باطل ہوتی ہے- لہٰذا یہ تعریف بھی باطل ہے- بطلان تالی تو ظاہر ہے کہ جو تعریف جامع اور مانع نہ ہو وہ باطل ہوتی ہے-

ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ محسوس طفل مبدء ولادت میں جزئی ہے' مگر طفل اس جزئی کو ہر ایک شخص پر صادق کرتا ہے کہ باپ اور والدہ کی صورۃ لے لیتا ہے اور ہر کسی پر صادق کر دیتا ہے' جس کو بھی وہ دیکھتا ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ میری والدہ ہے' اپنی والدہ کی صورت کو ہر ایک پر صادق کرتا ہے اور اسی طرح اپنے والد کی صورت کو ہر شخص پر صادق کرتا ہے' تو والد یا والدہ کی صورت جزئی ہے لیکن اس جزئی کو چہ کثیرین پر صادق کرتا ہے تو کلی کی تعریف مانع نہیں ہوئی اور جزئی کی تعریف جامع نہیں ہوئی- اسی طرح شیخ ضعیف البصر جو کسی ایک آدمی کی صورۃ لیکر مختلف لوگوں پر اس کو صادق کر دیتا ہے' حالانکہ وہ شخص بعینہ وہ نہیں ہوتا- کوئی اور ہوتا ہے' تو یہ صورۃ بھی جزئی ہے' لیکن کثیرین پر صادق کر رہا ہے تو اس میں بھی کلی کی تعریف مانع نہیں اور جزئی کی تعریف جامع نہ رہی- اسی طرح آپ نے بعینہ بیضہ

(ایک انڈہ) کی صورت کو اخذ کیا' تو وہ صورت آپ دوسرے انڈے کو دیکھ کر اس پر صادق کرتے ہیں۔

اگر تیسرا دیکھا تو اس پر صادق کرلیں گے تو آپ نے ایک جزئی کی صورت حاصل کی' اور اس جزئی کو کثیرین پر صادق کر رہے ہیں تو اس سے بھی معلوم ہوا کہ تعریف کلی مانع نہیں ہے اور تعریف جزئی جامع نہیں ہے۔

جواب: ف ''محسوس الطفل فی مبدء الولادۃ و شیخ ضعیف البصر و الصورۃ الخیالیہ من البیضۃ المعینۃ کلھا جزئیات''۔

کہ طفل کمبدءِ ولادت میں محسوس کرنا' یا شیخ کی ضعف بصر کی وجہ سے محسوس کرنا' یا بیضہ معینہ سے صورۃ خیالی لینا یہ سب کے سب جزئیات ہیں۔ کلیات نہیں ہے۔

آپ کہتے ہیں کہ کلی اور جزئی کی تعریفیں باطل ہیں اس لئے کہ جامع مانع نہیں اور جو تعریف جامع و مانع نہ ہو وہ باطل ہوتی ہے آپ کے اس تالی کے بطلان کو ہم بھی مانتے ہیں کہ جو تعریف جامع اور مانع نہ ہو وہ باطل ہوتی ہے۔

لیکن ہم آپ کے ملازمہ کو نہیں مانتے اور تسلیم نہیں کرتے' اس لئے کہ کلھا جزئیات' یہ سب کے سب جزئیات ہیں۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ کلی میں تکثر علی سبیل الاجتماع معتبر ہے' علی سبیل البدلیت معتبر نہیں ہے اور جو مواد آپ نے پیش کیا ہے وہ تکثر علی سبیل الاجتماع نہیں ہے' بلکہ علی سبیل البدلیت ہیں۔ اس لئے کہ طفل اور شیخ ضعیف البصر ایک وقت میں بہت سارے افراد پر صورت ماخوذہ صادق نہیں کرتے' بلکہ علی سبیل البدلیت

کثیرین پر صادق کرتے ہیں، اور یہ کثرت کلی میں معتبر ہی نہیں ہے لہٰذا جزئی بننے کے لئے مانع بھی نہیں ہے۔ اسی طرح صورۃ بیضہ معینہ کو کوئی شخص ایک وقت میں بہت سارے انڈوں پر صادق نہیں کر سکتا بلکہ علی سبیل البدلیت صادق کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ جو کثرت یہاں موجود ہے کلی میں معتبر نہیں ہے اور جو معتبر ہے وہ موجود نہیں ہے مصنف کی اس عبارت کہ "لان شیئاً منها لا یجوز" کا مقصد یہی ہے، اس لئے کہ جزئی وہ ہے جو کثیرین پر بالکل صادق نہ ہو جیسے شخص یا حصہ وغیرہ من الافراد، اور یا کثیرین پر صادق ہو لیکن لا علی سبیل الاجتماع بل علی سبیل الانفراد اور یہی فرد منتشر ہے کہ صادق علی کثیرین علی سبیل البدلیۃ ہو، جب عبارۃ کی تشریح ہوگئی تو اس سے بہت سارے توہمات دفع ہوگئے۔

(۱) ایک یہ کہ ماتن کا مقصد مفہوم کی تقسیم تھی، کلی اور جزئی کی طرف اور دونوں کی تعریف بھی آگئی، تو آگے مالایعنیہ کو ذکر کیا اور ذکر ممالایعنیہ باطل ہوتا ہے تو اس وہم کو دفع کیا کہ یہ ذکر ممالایعنیہ نہیں ہے بلکہ دفع اعتراض ہے۔

(۲) دوسرا وہم یہ ہے کہ ماتن نے جزئیات کو شمار کرنا شروع کیا حالانکہ مصنفین کا داب یہ ہے کہ کلیات بیان کرتے ہیں جزئیات بیان نہیں کرتے۔ اس لئے جزئیات غیر متناہی اور غیر منضبط ہیں، تو دفع توہم ہوگیا کہ مقصود جزئیات ذکر کرنا نہیں ہے بلکہ مقصود دفع اعتراض ہے۔

(۳) تیسرا توہم یہ کہ محسوس الطفل سے جزئی کے امثلہ ذکر کئے تو کلی کے امثلہ کیوں بیان نہیں کئے' یہ تو ترجیح بلا مرجح ہے تو توہم دفع ہو گیا کہ مقصد ذکر امثلہ بیان کرنا نہیں ہے بلکہ دفع اعتراض ہے۔

(۴) چوتھا توہم یہ کہ مصنف کا مقصد امثلہ بیان کرنا تھا کہ جزئی ایسی ہوتی ہے۔ جیسے کہ محسوس الطفل فی مبدء لولادۃ یا شیخ ضعیف البصر اور بیضہ معینہ وغیرہ تو پھر ان امثلہ کے لئے کاف تشبیہ یا لفظ مثل وغیرہ کیوں ذکر نہیں کیا۔ تو توہم دفع ہو گیا کہ مقصد امثلہ نہیں دفع اعتراض مقصد ہے۔ دفع اعتراض میں ماتن نے تین باتیں پیش کیں۔ طفل، شیخ ضعیف البصر اور بیضہ معینہ۔ یہ تین اس لئے ذکر کیں کہ یہ اشارہ ہے۔ اس بات کی طرف کہ جزئی میں وہاں تکثر آتا ہے جہاں عاقل کی عقل پورا تشخص اخذ نہیں کر سکتی۔ جیسے بچہ 'یا جہاں عاقل اور آخذ کی قوت اور آلہ میں نقصان ہو' جیسے کہ ضعف بصر اور یا جہاں معلوم متشابہ ہو جیسے کہ بیضہ' اس لئے تین امثلہ پیش کئے۔ عقل تکثر علی سبیل الاجتماع کو جائز نہ سمجھے تو جزئی ہے' اس لئے کہ لانہ لا یجوز العقل تکثر ھا علی سبیل الاجتماع۔ وکل مالا تجوز تکثر ھا علی سبیل الاجتماع فھو جزئی۔ اس پر اشکال ہے۔

اشکال: کہ یہ شکل اول ہے اور شکل اول میں ایجاب صغریٰ شرط ہے' یہاں پر کیوں نہیں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ صغریٰ سالبہ نہیں ہے بلکہ موجبہ معدولہ ہے۔

وھھنا شک مشہور۔

یہاں کلی اور جزئی کے تعریف میں، شک ہے۔ تعریف کلی میں معاً اور تعریف جزئی میں جمعاً اشکال ہے کہ تعریف کلی مانع عن دخول الغیر نہیں ہے اور تعریف جزئی جامع لافرادہ نہیں ہے اور ہر تعریف جو اس طرح ہو وہ باطل ہوتی ہے۔ للہذا اس کلی جزئی کی تعریف بھی باطل ہے۔ کبریٰ تو ظاہر ہے کہ جو تعریف جامع اور مانع نہیں ہو تو وہ باطل ہوتی ہے۔ لیکن صغریٰ کی دلیل کیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ

ان الصورة الخارجيه لذيد و الصورة الحاصله منه فی اذهان طائفه تصورواه كلها متصادقة

کہ زید کی صورۃ خارجی اور وہ صورۃ جو کہ ایک جماعت اور طائفہ نے حاصل کی ہے۔ یہ صور سب کے سب ایک دوسرے پر صادق ہیں۔ زید ایک جزئی ہے۔ خارج میں موجود ہے اور ذہن میں اس کی صورت حاصل ہے اور وہ صورۃ خارجی صور ذہنیہ پر صادق ہے اور ہر ایک آدمی کے ذہن میں جو صورت ہے وہ ایک دوسرے پر صادق ہے تو معلوم ہوا کہ جزئی میں تکثر پایا جاتا ہے۔

دلیل کے لئے صغرای ماتن نے ذکر کیا ہے کہ

صغریٰ۔ ان الصورۃ الخارجیہ لزید الخ۔

کبریٰ۔ وکل ماھذا شانہ فھو متکثر۔

نتیجہ۔ فتلک الصورۃ متکثر۔

اب اس نتیجے کو صغرای بنالو' دوسری دلیل کے لئے اور کبری دوسرا ملا دو-

صغریٰ-لتلک الصورۃ متکثر-

کبریٰ-وکل ماھو متکثر فھو کلی-

نتیجہ-تلک الصورۃ کلی-

یہ صورۃ زید کی' جزئی ہے' لیکن کلی کے اندر داخل ہوگئی تو معلوم ہوا کہ تعریف کلی مانع نہیں ہے اور تعریف جزئی جامع نہیں ہے-اس اشکال کی دو تقریریں ہیں-ایک دقتہ النظر میں اور دوسری بادی النظر میں-

دقتہ النظر کی تقریر یہ ہے کہ صورۃ خارجیہ سے مراد وہ صورت ہے جو حس مشترک میں حاصل ہو اس کو خارجیہ کیوں کہتے ہیں-اس لئے کہتے ہیں کہ وہ عوارض خارجیہ کے ساتھ ہے اگرچہ مادہ خارجی کٹ گیا ہے-

اب اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ وہ صور جو طائفہ کے ذہن میں حاصل ہے وہ متشخص ہیں الگ الگ تشخص کے ساتھ' تو متبائن ہوگئے پھر ایک دوسری پر تصادق کس طرح ہے۔ جواب یہ ہے کہ تصادق تب ہے جبکہ ان صور کو مرتبہ قیام سے من حیث ھی میں لیکر آئے تو پھر ایک دوسرے پر صادق ہیں-

بادی النظر کی تقریر یہ ہے کہ صورۃ خارجیۃ سے مراد وہ جزئی ہے جو خارج کے اندر موجود ہے اور اذھان میں جو صورۃ حاصلۃ ہو اس سے مراد من حیث القیام ہے-

لیکن اس پر اشکال : یہ ہے کہ وہ صور جو من حیث القیام میں موجود ہوں۔وہ صورۃ خارجیہ پر کیسے صادق ہو سکتے ہیں۔اس لئے کہ ان میں تباین ہے۔
جواب : ہمارا مطلب یہ ہے کہ یہ صور ذہنیہ بالفرض اگر خارج میں موجود ہو جائے تو اس خارجی جزئی پر صادق آئیں گے۔
لیکن دوسرا اشکال : یہ ہوتا ہے زید کی صورۃ خارجیہ تو نہ جزئی ہے اور نہ کلی ہے' اس لئے کہ کلی جزئی مفہوم کی قسمیں ہیں اور مفہوم ما حصل فی العقل کو کہتے ہیں اور ما حصل فی الخارج تو کلی اور جزئی نہیں بن سکتا۔
جواب : مفہوم ما حصل فی العقل کو بھی کہتے ہیں اور ما یمکن حصولہ فی العقل کو بھی کہتے ہیں اور یہاں یہ معنی ثانی مراد ہے اور اس معنی ثانی کے مطابق زید جزئی ہے۔دوسرا جواب مصنف کے اس قول سے مستفاد ہے کہ

فان التحقيق ان ....وهو الحق

تحقیق یہ ہے کہ اشیاء کا حصول ذہن میں بانفسہا ہے' باشباحھا اور امثالہا نہیں ہے' تو حاصل جواب یہ ہوا کہ موجود ذہنی اور خارجی متحد ہے اس لئے کہ خارج سے نفس ماہیت معری بغیر عوارض کے ذہن میں حاصل ہے۔

اس عبارت سے مصنف کا ایک مقصد تو ما قبل الصورۃ الخارجیۃ لزید الخ صغریٰ کو ثابت کرتا ہے حاصل دلیل یہ ہے کہ صورۃ خارجی اور ذہنی ایک دوسرے پر صادق ہے اس لئے کہ مذہب تحقیق یہ ہے کہ حصول اشیاء بانفسہا اور ذہن میں خارجی شَیٔ کی نفس صورت حاصل ہے۔اور دوسرا مقصد دفع توہم ہے وہ یہ کہ آپ کہتے ہیں کہ زید کی صورۃ خارجیہ اور وہ صورۃ

جو طائفہ کے ذہن میں حاصل ہے ان میں تصادق ہے' تو ہو سکتا ہے کہ حصول اشیاء باشباحہا ہو تو پھر یہ صور ذہنیہ خارجی شئی کے ساتھ مبائن ہیں تو تصادق کیسے ہوگا تو جواب ہو گیا کہ تحقیقی بات یہ ہے کہ حصول اشیاء بانفسہا ہے - باشباحھا نہیں ہے - یہاں دو مذہب ہیں :

(۱) حصول اشیاء بانفسہا ہے -

(۲) حصول اشیاء بانفسہا نہیں ہے بلکہ باشباحہاو بامثالہا ہے - مذہب اول کی دلیل کہ حصول اشیاء بانفسہا ہے' اگر بانفسہا نہ ہو جائے تو علم ختم ہو جائے گا' اس لئے کہ علم جس چیز پر آتا ہے تو صورۃ کے ذریعے سے آتا ہے کہ کسی چیز کو دیکھ کر اس کے صورۃ کو ذہن میں حاصل کرتے ہیں - اگر حصول باشباحہا ہو جائے تو اس صورت حاصلہ فی الذہن کا کوئی تعلق خارج کے ساتھ نہیں ہوگا تو علم خارج پر نہیں آئے گا اس لئے کہ حاصل فی الذھن شئ اور مباین ہوگا خارج کے ساتھ' علم تو ختم ہو جائے گا - حالانکہ علم موجود ہے -

مذہب ثانی کی دلیل یہ ہے کہ حصول بانفسہا نہیں ہے' بلکہ باشباحہا ہے اگر بانفسہا ہو جائے تو لازم آئے گا - غرق - حرق - خرق - یعنی اگر سمندر کا تصور کرو گے اور سمندر کو حاصل کرو گے تو ذہن ڈوب جائے گا - اور اگر آگ کا تصور کرو گے تو خرق لازم آئے گا اور اگر جبل کا تصور کرو گے تو حرق لازم آئے گا حالانکہ ان کے تصورات سے غرق - حرق - حرق نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ باشباحھا ہے -

جواب : یہ دیا جاتا ہے کہ حصول اشیاء بانفسھا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس ماہیت ذہن میں حاصل ہوتی ہے بغیر عوارض خارجیہ کے اور غرق' حرق' خرق عوارض خارجیہ کے لوازم میں سے ہیں۔

ومن ھھنا یستبین یہاں سے معلوم ہوا کہ جزئی حقیقی محمول ہوتا ہے اور یہی بات حق ہے۔

اس سے سید السند پر رد کرنا مقصود ہے' ان کا مسلک یہ ہے کہ جزئی حقیقی محمول نہیں ہوتا ہے۔ اگر جزئی حقیقی محمول ہوگا تو اپنے نفس پر حمل ہوگا یا اپنی کلی پر حمل ہوگا یا جزئی آخر پر حمل ہوگا یا کلی آخر پر حمل ہوگا اور یہ چاروں صورتیں باطل ہیں۔ لہٰذا جزئی کا حمل بھی باطل۔

اپنے نفس پر اور اپنی کلی پر حمل نہیں ہوسکتا' اس لئے کہ حمل کے لئے مغائرت ہونی چاہئے اور یہاں مغائرت نہیں ہے۔ جزئی آخر پر اور کلی آخر پر بھی حمل صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ حمل میں من وجہ اتحاد بھی چاہئے اور کلی آخر اور جزئی آخر کے ساتھ بالکل مغایرت ہے' لہٰذا حمل صحیح نہیں ہے۔

ماتن نے اس کی تردید کی کہ یہاں سے معلوم ہوا کہ جزئی حقیقی محمول ہوتی ہے اپنے نفس پر بھی اور اپنے کلی پر بھی اور اتحاد کے باوجود مغایرت اعتباری حمل کے لئے کافی ہے کہ موضوع کو ایک عنوان سے لے لیں اور محمول کو دوسرے عنوان سے لے لیں تو حمل صحیح ہوگا۔ یہاں پر ماقبل لِمّ اور علت ہے مابعد کے لئے اور مابعد اِنّ ہے' ماقبل کے لئے بہرحال ماقبل سے ثابت ہوا کہ جزئی حقیقی محمول ہوتا ہے۔

نیز الفارابی کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ حمل کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) حمل الجزئی علی نفسہ۔

(۲) حمل الجزئی علی کلیہ۔

(۳) حمل الجزئی علی جزئی آخر۔

(۴) حمل الجزئی علی کلی آخر۔

تو معلوم ہوا کہ جزئی حقیقی کا حمل ہوتا ہے۔

اعتراض : ماتن نے اس سے پہلے تعریف کلی اور جزئی پر جو اعتراض خارج سے وارد ہوا تھا اس کے جواب کو ذکر کیا تھا اور اعتراض کو ذکر نہیں کیا تھا اور یہاں جو اعتراض ہے تو اعتراض اور جواب دونوں کو ذکر کیا۔

جواب : پہلے والا اعتراض اتنا قوی نہیں تھا' بلکہ فرد منتشر پر تھا جس میں تکثر علی سبیل البدلیت تھا اور یہ اعتراض مشخص پر ہے اور مشخص کلی نہیں ہو سکتا' یہ کلی سے بہت دور ہے لہٰذا یہ اعتراض قوی ہے۔ اس لئے اس کو بھی ذکر کیا اور جواب کو بھی ذکر کیا۔

ولایجاب ....و المطلوب هو الثانی

اس شک مشہور کا سید سند نے جواب دیا تھا' لیکن ماتن کو وہ جواب پسند نہیں تھا' تو مذکورہ عبارت سے اس کو رد کرتے ہیں اور اس کے بعد اپنا جواب ذکر کریں گے۔ اس جواب کو نقل کرنے کا ایک مقصد اس پر رد کرنا ہے اور دوسرا مقصد دفع اعتراض ہے عن نفسہ۔ وہ یہ کہ ماقبل والا اعتراض جو وارد

ہو رہا تھا- صورۃ زید پر کہ یہ کلی ہے' اس کا جواب سید السند نے دے دیا ہے- تو آپ کے جواب کی کیا ضرورت آپ کیوں جواب دیتے ہیں۔ مصنف نے فرمایا ہے کہ وہ جواب مردود ہے اس لئے صحیح جواب کی ضرورت ہے- نیز دوسرا یہ اعتراض بھی دفع ہو گیا کہ چھٹا شک والا اعتراض ذکر کرنا غیر صحیح ہے- اس لئے کہ وہ مجاب ہے اور اعتراض مجاب کالمعدوم ہوتا ہے تو اس اعتراض کو پھر ذکر کرنا غیر صحیح ہے- جواب ظاہر ہے کہ یہ اعتراض مجاب ہے لیکن جواب غیر صحیح کے ساتھ اس لئے اس کو ذکر کرنا ضروری ہے-

سید السند کا جواب یہ ہے کہ زید کی صورت خارجی میں تکثر نہیں ہے' بلکہ جزئی ہے اور کلی کی تعریف اس پر صادق نہیں ہے' اس لئے کہ کلی میں جو صدق علی کثیرین معتبر ہے- اس کا مطلب یہ ہے کہ کلی کثیرین کے لئے ظل بن جائے اور کثیرین سے منتزع ہو جائے اور یہاں یہ صورت کثیرین کے لئے نہیں بنا بلکہ کثیرین اس کے لئے ظل بن گیا اور کثیرین اس صورت سے منتزع ہے- لہٰذا زید کی صورت خارجی کو کلی کہنا غیر صحیح ہے- مصنف فرماتے ہے کہ لا یجاب یہ جواب نہ دیا جائے اس لئے کہ

لان التصادق یصح ....بل کلها هویة زید

حاصل رد یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ صورۃ خارجی سے کثیرین منتزع ہے اور یہ کثیرین سے منتزع نہیں ہے' یہ غیر صحیح ہے' اس لئے کہ تصادق دونوں صورتوں میں موجود ہے اور تصادق مستلزم ہے' انتزاع اور ظلیت کے لئے تو جیسے کثیرین اس سے منتزع ہے تو یہ بھی کثیرین سے منتزع ہے-

اگر ایک متحد میں کثرت آسکتی ہے تو دوسرے میں بھی آسکتی ہے' اس لئے کہ صورۃ خارجی صورۃ ذہنیہ پر صادق ہے اور صورۃ خارجی پر صورۃ ذہنیہ صادق آتا ہے۔

بل الجواب ان المراد اصل جواب یہاں سے شروع ہوتا ہے جو کہ مصنف کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کلی کی تعریف میں تکثر خارجی معتبر ہے یعنی تکثر المفہوم فی الخارج اور زید کی وہ صورۃ جو طائفہ کے اذھان میں ہے خارج میں متکثر نہیں ہے' اذہان میں متکثر ہے اب صورت زید سے اگر صورت موجودہ فی الخارج مراد ہو تو وہ ایک تو مفہوم نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ متکثر فی الخارج نہیں ہے اور اگر صورت سے مراد حس مشترک والا ہو تو وہ اگرچہ مفہوم ہے لیکن متکثر فی الخارج نہیں ہے۔ تو آپ کا یہ کہنا کہ کلی کی تعریف صادق آتی ہے' ہم نہیں مانتے اس لئے کہ کلی کے اندر جو تکثر معتبر ہے' وہ یہاں نہیں ہے اور جو تکثر یہاں پر ہے' وہ کلی کے اندر معتبر نہیں ہے' بل کلھا ہویۃ زید۔

اس عبارت سے مقصد دفع توہم ہے وہ یہ کہ صورۃ حاصلہ زید کی' اذہان طائفہ میں جو موجود ہے۔ متکثر فی الخارج نہیں ہے۔ اس لئے کہ حاصل فی الخارج نہیں ہے اگر بالفرض خارج میں آجائیں تو ہوسکتا ہے کہ متکثر ہو جائے تو اس کا جواب دیا کہ اگر بالفرض خارج میں موجود ہو جائے تو عین ماہیت زید ہو گی اور اس میں تکثر نہیں ہو گا۔

و اما الکلیات الفرضیہ .... کلیات ھذا

بل الجواب کے ساتھ شک مشہور کا مصنف نے اپنا پسندیدہ جواب دیا اور لسید السند کے جواب کو رد کر دیا- اب مصنف کے اس پسندیدہ جواب پر اعتراض ہے-

اعتراض : آپ کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کلی کے اندر متکثر فی الخارج ہونا ضروری ہے' ورنہ کلی نہیں ہوگی' تو پھر کلی کی تعریف کلیات فرضیہ اور معقولات ثانویہ پر صادق نہیں ہوگی' اس لئے کہ یہ دونوں خارج میں متکثر نہیں ہے' بلکہ کلیات فرضیہ کا خارج میں افراد موجود نہیں ہے- اگر خارج میں موجود ہو جائیں تو اجتماع النقیضین لازم آئے گا- جیسے کہ لاشی لا موجود- اگر ان کا وجود خارج میں آجائے تو شئ بھی ہو اور لاشی بھی ہو اور موجود بھی ہو لا موجود بھی ہو' یہ تو اجتماع النقیضین ہے-

معقولات کی دو قسمیں ہیں- (۱) معقولات اولی' (۲) معقولات ثانویہ معقولات اولی وہ ہیں جو ذہن میں حاصل ہوں مرتبہ اول یعنی موصوف کے مرتبہ میں اور معقولات ثانوی وہ ہیں کہ جو ذہن میں حاصل ہوں' مرتبہ ثانی میں یعنی وصف کے درجے میں تو کلیات فرضیہ اور معقولات یہ دونوں کلیات ہیں اور کلی کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی' اس لئے کہ خارج میں متکثر نہیں ہے- خلاصہ جواب یہ ہے کہ کلیات فرضیہ اور معقولات ثانویہ میں متکثر فی الخارج ہے' اس لئے کہ یہ ''ھذیت'' پر مشتمل نہیں ہے اور ہر وہ چیز جو

هذیت پر مشتمل نہ ہو تو عقل اس میں تکثر کو جائز سمجھتی ہے' اس میں تشخص اور هذیۃ ہیں ہے- جب تشخص اور هذیت نہیں ہے تو کلی ہے- اب یہ بات غیر صحیح ہے کہ اس میں تکثر نہیں ہے- اور کلی میں تجویز تکثر معتبر ہے بالفعل تکثر معتبر نہیں ہے تو کلیات فرضیہ اور معقولات ثانویہ اس لئے کلیات ہیں کہ عقل عدم هذیۃ کی وجہ سے اس میں تکثر جائز سمجھتی ہے رہا یہ اعتراض کہ خارج میں افراد نہیں تو تکثر کیسے آئے گا۔ حالانکہ تکثر فرع ہے وجود کا' اور جب وجود نہیں تو تکثر کیسے آئے گا۔ تو جواب یہ ہے کہ اپنے افراد کی نسبت تکثر ہے کہ عقل اس کے اپنے افراد میں تکثر جائز سمجھتی ہے لاشی اور لاوجود کلی ہیں اور معدومات پر صادق ہیں- اور عقل ان میں تکثر کو بھی جائز سمجھتی ہے اگرچہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے-

حتی قیل ان الخ قیل سے یا تو مقصد اپنی تائید ہے اور یا محقق دوانی پر رد ہے' کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ کلیات فرضیہ بنسبت حقائق موجودہ کی کلیات ہیں-

اگر تائید ہو محقق دوانی کے قول سے تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ ہم تو کلیات فرضیہ کو اپنے افراد کے لئے کلی سمجھتے ہیں- لیکن محقق دوانی تو اس سے بھی آگے بڑھا ہے اور کہا ہے کہ افراد فرضیہ تو چھوڑو حقائق موجودہ کے لئے کلیات ہیں-

اعتراض : محقق دوانی کا قول باطل ہے' تو باطل قول سے تائید کیسے ہو سکتا ہے- یہ تو ظاہر البطلان ہے' اس لئے کہ یہ اجتماع النقیضین کو مستلزم ہے-

جواب : یہ ہے کہ محقق دوانی کے اس قول میں تین دعوے ہیں- (۱) ایک یہ کہ کلیات اور معقولات مشتمل ہیں عدم ھذیت پر (۲) اور دوسرا یہ کہ عدم ھذیت کی وجہ سے عقل اس میں تکثر جائز سمجھتی ہے-(۳) تیسرا یہ کہ کلیات ہیں بنسبت حقائق موجودات کے پہلے دو دعوے صحیح ہیں اور تیسرا غلط ہے- تو ماتن نے پہلے دو دعووٴں کی تائید کی ہے' تیسرے دعویٰ کی تائید نہیں کی ہے-جب آپ سمجھ گئے کہ اس قول ان الکلیات الفرضیۃ سے مقصد دفع اعتراض ہے تو اس سے دو قسم کے توہم دفع ہو گئے-

ایک یہ کہ مصنف نے کلیات گننا اور گنوانا شروع کیا کہ یہ کلی ہے- یہ کلی ہے- حالانکہ یہ مصنفین کی داب میں سے نہیں ہے بلکہ قاعدہ کلیہ ذکر کرتے ہیں- (۲) دوسرا یہ توہم دور کرنا ہے کہ ماتن تنبیہ کرنا چاہتا ہے کہ کلیات فرضیہ کلیات میں سے ہے' حالانکہ یہ پہلے کہہ چکا ہے تو اب دوبارہ تنبیہ کی کیا ضرورت ہے تو جواب ہو گیا کہ مقصود کلیات گننا اور گنوانا نہیں ہے- تنبیہ کرنا بھی مقصود نہیں بلکہ مقصد دفع اعتراض ہے- ھذا' بمعنی خذ ھذا-

قولہ الکلیۃ' الجزئیۃ صفۃ المعلوم و قبل صفۃ العلم - اس عبارت سے مصنف کا ایک مقصد دفع اعتراض ہے' وہ یہ کہ مصنف نے کلی اور جزئی کا مقسم مفہوم جو کہ معلوم ہے کیوں بنایا- اور علم نہیں بنایا حاصل جواب یہ ہے' کہ کلی اور جزئی معلوم کی صفات ہیں اس لئے مقسم بھی معلوم بنایا- یہاں پر معلوم سے علم حصول کا معلوم مراد ہے تاکہ نفس ناطقہ پر اعتراض وارد نہ ہو جائے کہ وہ بھی معلوم ہے حالانکہ کلی اور جزئی نہیں ہے' اس لئے کہ وہ علم حضوری کا

معلوم ہے نیز معلوم سے معلوم بالذات مراد ہے تاکہ معلومات خارجیہ پر اعتراض نہ ہو جائیں' اس لئے کہ معلومات خارجیہ کلی اور جزئی منطقی نہیں ہے 'لیکن وہ معلوم بالذات نہیں ہے بلکہ معلوم بالعرض ہے- دوسرا مقصد مصنف کا اختلاف کی طرف اشارہ ہے یہاں دو مذہب ہیں- (۱) پہلا جمہور کا مذہب ہے کہ کلیۃ اور جزئیۃ معلوم کی صفات ہیں- دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں مفہوم کے عوارض میں سے ہے اور مفہوم معلوم ہے علم نہیں ہے تو کلی اور جزئی بھی معلوم کی صفات ہو گئیں- (۲) دوسرا مذہب سید السند کا ہے وہ یہ کہ کلی اور جزئی علم کی صفات ہے مصنف نے حاشیۃ میں لکھا ہے کہ وذلک مذہب الاوائل وھوالحق بحسب دقیق النظر معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک یہی مذہب مختار ہے- اس مذہب کی دلیل یہ ہے کہ کلیۃ اور جزئیۃ کا مدار ادراک تعقلی اور احساسی ہے اور ادراک علم ہے تو کلیۃ اور جزئیۃ بھی علم کی صفات ہو گئیں-

لیکن اعتراض یہ ہوتا ہے کہ دلیل مدعی کے مطابق نہیں ہے- اس لئے کہ مدعی یہ ہے کہ کلیۃ اور جزئیۃ علم کی صفات ہیں اور دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ علۃ الکلیۃ والجزئیۃ ادراک ہے-

جواب یہ ہے کہ مدعی صفتیۃ نہیں ہے بلکہ علتیۃ ہے' اس لئے کہ ماتن کے اس قول کا مطلب کہ صفۃ المعلوم یہ ہے کہ کلیۃ اور جزئیۃ صفۃ معلوم ہیں لاجل العلم- لیکن اعتراض یہ ہے کہ پھر تو نزاع لفظی ہو جائے گا اس لئے کہ معلوم کا کلیۃ ار جزئیۃ کے ساتھ موصوف ہونا عند الکل مسلم ہے اور علم کا

اس کے لئے علۃ بننا بھی عند الکل مسلم ہے جواب یہ ہے کہ یہ نزاع معنوی ہے اس لئے کہ یہ ایک اور نزاع کی طرف راجع ہے وہ ہے نزاع علتیت میں کہ کلیۃ اور جزئیۃ کے لئے سبب ادراک ہے یا نفس مفہوم کا تکثر اور عدم تکثر کے لئے صالح ہونا' بنابر قول اول یہ دونوں علم کی صفات ہیں اور بنابر قول ثانی یہ دونوں معلوم کی صفات ہیں- اور یا ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ نزاع معنوی ہے اس لئے کہ کلیۃ کا معنی یا اشتراک عملی ہوگا یا مطابق مع الکثیرین ہوگا اگر اول ہو تو یہ معلوم کی صفۃ ہے اس لئے کہ اشتراک معلوم میں ہوتا ہے اور اگر ثانی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہوگا- مطابق مع الکثیرین یا تو حمل علی الکثیرین کے معنی میں ہوگا تو پھر بھی معلوم کی صفت ہے جیسا کہ یہ قائلین حصول اشیاء بانفسہا کا مذہب ہے اور یا مطابق مع الکثیرین بمعنی مناسبت مخصوصہ بالکثیرین کے معنی میں ہوگا تو پھر یہ علم اور معلوم دونوں کی صفات ہے اور یہ قائلین حصول اشیاء باشباحھا کا مذہب ہے گویا یہ نزاع راجع ہے کلیۃ میں معنی اتحاد کے اخذ اور عدم اخذ پر' اس لئے یہ نزاع معنوی ہوا-

قوله و الجزئی لایکون کاسبا ولا مکتسباً

اس عبارت سے مقصود مصنف کی دفع توہمات ہیں پہلا توہم یہ تھا کہ مصنف نے مفہوم کو منقسم کردیا- کلی اور جزئی کی طرف تو یہ دونوں مقصود ہوں گے' ماتن نے اس توہم کو دور کیا کہ جزئی کاسب اور مکتسب نہیں ہے اور منطق میں کاسب اور مکتسب کا ذکر ہوتا ہے لہٰذا جزئی مقصود نہیں ہے بلکہ کلی مقصود ہے-

دوسرا توہم یہ تھا کہ جزئی مقصود ہوگا اور کلی مقصود نہ ہوگا یا کلی مقصود ہوگا جزئی نہیں ہوگا اور عقلی احتمال ایک یہ بھی ہے کہ دونوں مقصود نہیں ہوں گے' تو جواب دے دیا کہ مقصود کلی ہے' جزئی نہیں ہے۔

دوسرا مقصد اشکال کو رفع کرنا ہے' وہ یہ کہ جب مفہوم کو تقسیم کردیا کلی اور جزئی کی طرف' تو آگے کلی سے بحث کررہے ہیں اور جزئی سے نہیں کررہے ہیں' حالانکہ تقسیم دونوں کی طرف ہوئی اور تعریف بھی دونوں کی ہے تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔ جواب یہ ہے کہ جزئی ایک وقت تک مقصود ہے' پھر وہ مقصود نہیں ہے۔ لہٰذا بحث بھی جزئی سے نہیں ہوگی۔ تیسرا مقصد یہ ہیکہ کلی کو جزئی سے کیوں مقدم کیا' تو جواب یہ ہے کہ اس لئے مقدم کیا کہ کلی اشرف ہے اور کلی مقصود ہے اور جزئی غیر مقصود ہے۔

والجزئی لایکون کاسبا ولا مکتسبا۔ یہاں دو جملے ہیں' لیکن اختصار کے لئے ماتن نے ایک جملہ میں جمع کیا۔

جزئی کاسب کیوں نہیں ہوسکتی ہے' اس لئے کہ اس میں چار احتمالات ہیں اور چاروں باطل ہیں اس لئے جزئی کا کاسب ہونا بھی باطل ہے۔ احتمالات اربعہ یہ ہیں۔

۱۔ جزئی کاسب لنفسہ ہوگئی۔ ۲۔ جزئی کاسب لجزئی آخر ہوگئی۔ ۳۔ جزئی کاسب لکلیہ ہوگئی۔ ۴۔ جزئی کاسب لکلی آخر ہوگئی۔

الف۔ بطلان کاسبیۃ کی دلیل یہ ہے کہ جزئی اپنے نفس کے لئے کاسب نہیں ہوسکتی ہے اس لئے کہ

(۱) کاسب مکتسب سے غیر ہوتا ہے اور شئی اپنے نفس کے ساتھ متحد ہوتا ہے غیر نہیں ہو سکتا۔

(۲) نیز کاسب مکتسب پر مقدم ہوتا ہے اور شئی اپنے نفس پر مقدم نہیں ہوتا ورنہ تقدم الشئی علی نفسہ لازم آئے گا اور یہ باطل ہے لہٰذا جزئی کا کاسب بننا بھی باطل۔

(۳) کاسب مکتسب کے لئے علت ہوتا ہے اور شئی اپنے نفس کے لئے علت نہیں ہوگی ورنہ علتیت الشئی لنفسہ لازم آئے گا جو کہ باطل ہے' لہٰذا ثابت ہوا کہ جزئی اپنے نفس کے لئے کاسب نہیں ہو سکتی۔

ب۔ جزئی جزئی آخر کے لئے کاسب نہیں ہو سکتی اس لئے کہ

(۱) کاسب مکتسب پر محمول ہوتا ہے اور ایک جزئی دوسرے جزئی سے مبائن ہوتی ہے۔ حمل نہیں ہو سکتی' لہٰذا ایک جزئی دوسرے جزئی کے لئے کاسب نہیں ہو سکتی۔

(۲) کاسب کے تصور سے مکتسب کا تصور آتا ہے اور ایک جزئی کے تصور سے دوسرے جزئی کا تصور نہیں آتا ہے' لہٰذا جزئی جزئی آخر کے لئے کاسب یا مکتسب نہیں ہو سکتی۔

ج۔ جزئی اپنے کلی کے لئے کاسب نہیں بن سکتا' اس لئے کاسب کا حمل مکتسب پر ہوتا ہے' حالانکہ جزئی کا حمل کلی پر نہیں ہوتا بلکہ کلی کا حمل جزئی پر ہوتا ہے۔

د۔ کلی آخر کے لئے جزئی کاسب نہیں بن سکتی' اس لئے کہ

(۱) کاسب مکتسب پر حمل ہو تا ہے اور یہاں تبائن ہے۔
(۲) کاسب کے تصور سے مکتسب کا تصور آتا ہے اور یہا جزئی کے تصور سے کلی آخر کا تصور نہیں آتا ہے تو جزئی کلی مباین کے لئے کاسب بھی نہیں بن سکتی۔

ولا مکتسبا۔ اس میں بھی چار احتمالات ہیں۔

(۱) مکتسب لنفسہ ہو گئی۔
(۲) مکتسب لجزئی آخر ہو گئی۔
(۳) مکتسب لکلی آخر ہو گئی۔
(۴) مکتسب لکلیہ ہو گئی۔

اور یہ چاروں احتمالات بھی باطل ہیں۔ لہٰذا جزئی کا مکتسب ہونا بھی باطل۔

(۱) جزئی مکتسب لنفسہ نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ کاسب اور مکتسب میں مغایرت نہیں رہیگی اور تقدم الشی علی نفسہ لازم آئے گا اور کاسب مکتسب کے لئے علت ہوتی ہے تو علتیت الشی لنفسہ لازم آئے گا۔
(۲) جزئی جزئی آخر سے مکتسب نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ جزئی کا جزئی آخر پر حمل غیر صحیح ہے اور کاسب مکتسب پر محمول ہو تا ہے اور کاسب کے تصور سے مکتسب کا تصور آسکتا ہے اور یہاں جزئی کے تصور سے جزئی آخر کا تصور نہیں آسکتا ہے۔ لہٰذا غیر صحیح ہے۔
(۳) جزئی کلی آخر سے مکتسب نہیں ہو سکتی ہے' اس لئے کہ کاسب کے

تصور سے مکتسب کا تصور لازم آتا ہے حالانکہ کلی کے تصور سے جزئی کا تصور نہیں آتا- نیز کلی آخر جزئی کا مباین ہے تو ایک مباین دوسرے مباین کے لئے کیسے کاسب بنے گا-

(۴) جزئی اپنے کلی سے مکتسب ..... نہیں بن سکتی- اس لئے کہ کاسب کے تصور سے مکتسب کا تصور آتا ہے- لیکن یہاں پر کلی کے تصور سے جزئی کا تصور نہیں آتا ہے جیسے کہ حیوان کے تصور سے زید کا تصور نہیں آتا ہے- اگرچہ جزئی پر کلی حمل ہو سکتی ہے-

اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ جزئی کاسب اور مکتسب نہیں ہے اس لئے کہ تمثیل میں ایک جزئی سے استدلال کیا جاتا ہے جزئی آخر پر تو جزئی کاسب بھی ہوئی اور مکتسب بھی اور استقراء میں حال الجزئیات سے کلی پر استدلال کیا جاتا ہے تو جزئی کاسب ہوئی' نیز قضیہ شخصیہ کبھی صغرای اور کبرای واقع ہوتا ہے شکل میں' تو جزئی کاسب ہوئی جواب یہ ہے کہ مراد نفی کاسبیۃ اور مکتسبیۃ سے علم تصوری میں ہے اور مواد نقض کے اندر کاسبیۃ اور مکتسبیۃ علم تصدیقی میں ہے یا پھر دوسرا جواب یہ ہے کہ نفی کاسبیۃ سے مراد علوم حقیقیہ کے اندر ہے (علوم حقیقیہ وہ ہے کہ جو تغیر ادیان و ازمان سے متبدل نہیں ہوتے ہیں)-

و قدیقال لکل مندرج تحت کلی اخر و یختص بالاضافی

مصنف کا مقصد اس عبارت سے تین اعتراضات کو دفع کرنا ہے- (۱) پہلا یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ جزئی کاسب اور مکتسب نہیں ہوتی ہے اس

لئے کہ حیوان بنسبت الی الجسم جزئی ہے- حالانکہ حیوان کاسب ہے اسی طرح
انسان جزئی ہے بنسبتہ حیوان کے' حالانکہ انسان حیوان سے مکتسب ہے-
جواب یہ ہے کہ مراد نفی کاسبتہ اور مکتسبیتہ جزء حقیقی سے ہے اور اعتراض میں
جو ذکر کیا ہے جزئی حقیقی نہیں ہے بلکہ جزئی اضافی ہے- دوسرا اعتراض یہ تھا
کہ جزئی حقیقی کہ تعریف لایجوز العقل تکثرہ الخ کے ساتھ جائز نہیں ہے'
اس لئے کہ انسان بالنسبتہ الی الحیوان جزئی ہے حالانکہ انسان میں تکثر ہے'
حاصل جواب یہ ہے کہ تعریف مذکور جزئی حقیقی کی ہے اور انسان جزئی اضافی
ہے تیسرا اعتراض یہ تھا کہ جزئی کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور اضافی یہ مذکور
متن میں اگر حقیقی کی تعریف ہے تو اضافی کی تعریف کی ضرورت ہے اور اگر
اضافی کی تعریف ہو تو حقیقی کی تعریف کیا ہے' حاصل جواب یہ ہے کہ
مذکورہ جزئی حقیقی کی تعریف ہے اور اضافی کی تعریف یہاں مذکور ہے- اور
دوسرا مقصد مصنف کا یہاں سے جزئی کے ایک اور معنی بتانا ہے' جس کو جزئی
اضافی کہتے ہیں- گویا جزئی کی دو قسمیں ہیں- جزئی حقیقی اور جزئی اضافی' جزئی
حقیقی وہ ہے جس میں بالکل تکثر نہ ہو اور جزئی اضافی وہ ہے جو کہ مندرج تحت
الاعم ہو' اگرچہ فی نفسہ کلی ہو' لیکن اس کے اوپر اور کلی موجود ہو تو یہ جزئی
اضافی ہے اور اضافی اس لئے ہے کہ یہ جزئی بالنسبتہ الی الفوق ہے' وگرنہ فی
نفسہ اس میں جزئیت نہیں ہے' جیسے کہ انسان حیوان کے ماتحت مندرج ہے-
تو انسان بنسبت حیوان کے جزئی ہے اور ویسے انسان فی نفسہ کلی ہے اور ہر جزئی
حقیقی جزئی اضافی ہے' لیکن ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی نہیں ہوتی ہے- اس

لئے کہ جزئی اضافی کبھی کبھی کلی ہوتی ہے اور جزئی نہیں ہوتی ہے اور جزئی حقیقی کلی کبھی نہیں بن سکتی۔ پھر سمجھنا چاہئے کہ جزئی کی طرح کلی کی بھی دو قسمیں ہے حقیقی اور اضافی، حقیقی کی تعریف تو متن میں مذکور ہے اور اضافی وہ ہے جس کے تحت کوئی شئی ہو اور یہاں دونوں کے درمیان نسبۃ بالعکس ہے یعنی ہر کلی اضافی حقیقی ہے اور عکس نہیں ہے۔ اس لئے کہ کلیات فرضیہ کلیات حقیقیہ ہیں لیکن اضافیہ نہیں ہیں اس لئے کہ اس کے تحت کوئی شئی مندرج نہیں ہے۔

الکلیان ان تصادقا کلیا فمتساویان

یہاں سے نسبت بین الکلیین بیان کرتے ہیں۔ نسبت کی کل چار قسمیں ہیں، تساوی، تبائن، عموم خصوص مطلق اور عموم خصوص من وجہ، دنیا میں جو بھی دو کلی ہو، ان چاروں نسب میں سے کوئی ایک نسبت ان میں ضرور ہوگی۔

کلیان کہا، اس لئے کہ یہ چاروں نسبت دو کلیوں ہی کے درمیان ہوگی۔ ایک جزئی کی دوسری جزئی کے ساتھ تبائن کی نسبت ہوتی ہے اور جزئی کی اپنے کلی کے ساتھ عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے۔ چار نسب کیوں ہیں۔

اس لئے کہ دو کلیوں میں تصادق کلی ہوگئے یا نہیں اگر تصادق کلی ہو یعنی ہر ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آتی ہو تو یہ مساوات کی نسبت ہے جیسے انسان اور ناطق مساوات کا رجع موحیتین کلیتین کی طرف ہے جانبین

ہے' جیسے کل انسان ناطق اور کل ناطق انسان - اگر تصادق کلی نہ ہو تو تفارق کلی ہوگا یا تفارق جزئی ہوگا - اگر تفارق کلی یعنی من الجانبین ہو' یعنی دو کلیوں میں سے کوئی کلی دوسرے پر صادق نہیں آسکتی کسی مادے میں بھی جمع نہیں ہو سکتی' تو نسبت تبائن کی ہوگی' جیسے کہ انسان اور حجر ان کا رجع سالبتین کلیتین دائمتین کی طرف ہے' جیسے الانسان لیس بحجر اور الحجر لیس بانسان اور اگر تفارق جزئی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو جانبین سے ہوگا یا جانب واحد سے ہوگا' یعنی دونوں کلیین میں سے ہر ایک کسی مادے میں ہر ایک کے بغیر آسکتی ہے - تو یہ اعم اخص من وجہ ہے یعنی ایک کلی دوسرے کلی سے من وجہ عام ہے اور من وجہ خاص ہے - جیسے کہ انسان اور ابیض اور اس کا رجع سالبتین جزئیتین اور موجبتین جزئیتین کی طرف ہے' جیسے بعض الحیوان ابیض وبعضہ لیس بابیض اور بعض الابیض حیوان وبعضہ لیس بحیوان - اور اگر ایک جانب سے تفارق ہو کہ ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آتی ہے اور بعض جگہ میں دوسری کلی پہلے کے افراد پر صادق نہیں آتی ہے تو یہ عموم خصوص مطلق ہے جیسے انسان اور حیوان ہے' حیوان انسان کے تمام افراد پر صادق ہے اور انسان حیوان کے ہر ہر فرد پر صادق نہیں ہے - اس کا رجع موجبہ اور سالبہ جزئیہ کی طرف ہے - جیسے کل انسان حیوان اور بعض الحیوان لیس بانسان -

واعلم ان نقیض کل شئی رفعه

دو کلیوں کے عینین کے درمیان نسبت بیان کرنے کے بعد اب بین النقیضین نسبت بیان کرنے کا ارادہ کر رہے ہیں' لیکن اس سے قبل نقیض کے معنی پہچاننا ضروری ہے' اس لئے نقیض کی تعریف کرتے ہیں- نقیض کی تعریف مصنف نے نقیض کل شئی رفعہ کے ساتھ کی ہے' یعنی کسی شئی کی نقیض کے معنی یہ ہے کہ اس کو رفع کر دیا جائے' جیسے انسان کی نقیض لا انسان ہے-

جاننا چاہئے کہ نقیض کے تین معانی ہیں- پہلا معنی رفع کے ہیں' اس معنی کے لحاظ سے تناقض نسب متکررہ میں سے نہیں ہوگا اور ہر مفہوم کے لئے نقیض نہیں ہوگا' اس لئے کہ سلب حقیقۃ وجود ہی کی طرف مضاف ہوتے ہیں- دوسرے معنی اعم من الرفع والمرفوع ہے' اس معنی کے لحاظ سے تناقض نسب متکررہ میں سے ہوگا' اس لئے کہ لا انسان جیسا انسان کا نقیض ہے اور رفع ہے تو انسان بھی لا انسان کا نقیض ہوگا اس لئے کہ انسان مرفوع ہے اس معنی کے لحاظ سے ہر شئی کے لئے نقیض ہوگا کما لا یخفٰی- تیسرا معنی لا یجتمع ولا یرتفع ہے- اس معنی کے لحاظ سے بھی تناقض نسب متکررہ میں سے ہوگا اور ہر شئی کے لئے نقیض ہوگا- اس لئے کہ سلب مسلوب کے ساتھ نہ جمع ہوتا ہے اور نہ رفع ہوتا ہے- ان مذکورہ معانی کے لحاظ سے نقیض مفرد اور قضیہ دونوں کے لئے شامل ہے- قضیہ کے ساتھ مختص نہیں

ہے- البتہ یہ جو مشہور ہے کہ مفردات کے لئے نقائض نہیں ہے تو وہ ایک اور معنی پر ہے- وہ تمانع بالذات کے معنی پر ہے' اس معنی کے لحاظ سے نقیضین کو متمانعین کہتے ہیں' یعنی وہ دو امرین کہ احدھما کا تحقق فی نفس الامر آخر کے انتفاء کا تقاضا کرتا ہے وبالعکس جیسے ایجاب اور سلب-

فنقیض المساویین ....و ھذا خلف

متساویین کی نقیض متساویان ہے' یعنی جن دو کلیوں میں نسبت تساوی کی ہو تو نقیض بھی تساوی ہو گی جیسے انسان اور ناطق میں تساوی ہے تو نقیض میں بھی تساوی ہو گی جیسے لا انسان' لا ناطق' دلیل یہ ہے کہ جن دو کلیوں میں نسبت تساوی کی ہو تو نقیض میں بھی تساوی ہو گی- ورنہ اصلین سے تساوی ختم ہو جائے گی لکن التالی باطل فالمقدم مثلہ فی البطلان- تالی باطل ہے' اس لئے کہ خلاف مفروض ہے تو نقیضین میں تساوی کا نہ ہونا بھی باطل ملازمہ یہ ہے کہ جیسے کہ انسان اور ناطق کہ جس طرح ان دونوں میں تساوی ہے- اسی طرح ان کی نقیضین میں یعنی لا انسان اور لا ناطق میں بھی تساوی ہو گئی یعنی جن افراد پر لا انسان صادق آئے گا انہیں پر لا ناطق صادق آئے گا' اسی طرح بالعکس' اس لئے کہ اگر لا انسان کے افراد پر لا ناطق صادق نہ آئے تو پھر اس کی نقیض جو ناطق ہے وہ صادق آئے گی ورنہ ارتفاع النقیضین لازم آئے گا اور جب ناطق لا انسان کے ساتھ صادق آیا تو اب انسان کے ساتھ صادق نہیں آئے گا' ورنہ اجتماع النقیضین لازم آئے گا تو ناطق بغیر انسان صادق آیا تو عینین

میں مساوات نہیں رہی- وماھذا الا خلاف المفروض اور اس کے عکس والی صورت بھی اس پر قیاس کر لیجئے-

وھناشک قوی الخ مقام استدلال علی تساوی نقیض التساوین میں شک قوی ہے جو آسانی سے رفع نہیں کیا جاسکتا ہے' شاک امام رازی ہے وہ یہ کہ مصنف نے متساوین کی نقیض میں تساوی کی نسبت ثابت کرنے کے لئے کہا تھا کہ اگر تساوی کی نسبت نہ مانی جائے تو تفارق فی الصدق لازم آتا ہے- اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب کوئی شئی صادق نہ ہو تو اس کی نقیض صادق آنا چاہئے یا لازم نقیض' کیونکہ لازم نقیض کو نقیض کا درجہ دیا گیا ہے اور نقیض ہر شئی کی اس کا رفع ہوتا ہے' لہٰذا متساوین کی نقیض میں تساوی یعنی تصادق کلی اگر نہ ہو تو اس کی نقیض رفع تصادق یا لازم نقیض صادق آنی چاہئے نہ کہ تفارق فی الصدق اس لئے کہ یہ نہ تو نقیض ہے اور نہ لازم نقیض- تفصیل اس کی یہ ہے کہ تصادق کلی موجبہ کلیہ ہے اس کی نقیض سالبہ جزئیہ ہے اور تفارق فی الصدق موجبہ جزئیہ ہے' لہٰذا یہ نہ تو نقیض ہے اور نہ لازم نقیض تو پھر تصادق نہ ہونے کی صورت میں اس کا تحقق کیسے لازم آئے گا- مثلاً انسان اور ناطق میں تساوی یعنی تصادق کلی ہے تو دعویٰ یہ ہے کہ ان کی نقیض یعنی لاانسان اور لاناطق میں بھی تصادق کلی ہونا چاہئے جس کا مرجع کل لاانسان لاناطق وکل لاناطق لاانسان ہے- اگر تصادق کلی نہ مانا جائے تو اس کی نقیض جو سالبہ جزئیہ ہے اس کو ماننا پڑے گا یعنی بعض اللاانسان لیس بلاناطق یا بعض اللاناطق لیس بلاانسان کا تحقق ہوگا نہ کہ تفارق فی الصدق' یعنی بعض

اللاناطق انسان' کیونکہ یہ تو نہ نقیض ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور نہ لازم نقیض ہے کیونکہ یہ موجبہ جزئیہ ہے اور سالبہ جزئیہ اور موجبہ جزئیہ میں کوئی تلازم نہیں ہے۔ قولہ وربما یکون الخ اس عبارت سے مصنف کا مقصد ماقبل اعتراض کی تائید ہے' حاصل یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ نقیض متساوین متساویان ہے۔ اس لئے کہ کبھی متساوین کی نقیض کے لئے کوئی فرد خارج میں نہیں ہوتے جیسے مفہومات شاملہ کی نقائض تو یہاں عینین میں تساوی صحیح ہے اور نقیضین میں صحیح نہیں ہے' اس لئے کہ نقیضین میں تساوی کا مرجع موجبتین کلیتین معدولتین کی طرف ہے اور موجبہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے اور یہاں وجود موضع نہیں ہے تو عینین یعنی شئی اور ممکن کے درمیان موجبتین کلیتین صادق آئیں گے' لیکن نقیضین کے درمیان موجبتین کلیتین معدولتین صادق نہیں آئیں گے عدم موضوع کی وجہ سے۔ قولہ وما قیل ان صدق السلب الخ مصنف کا مقصد اس عبارت سے متاخرین کے جواب کو ذکر کرنا ہے پھر دو وجہین سے اس پر رد کرنا ہے۔ متاخرین نے ایک قضیہ کا اختراع کیا ہے جس کا نام سالبتہ المحمول رکھا ہے اور اس کو سالبہ اور موجبہ کی طرف منقسم کیا ہے اور یہ فیصلہ کیا ہے کہ اس قضیہ میں موجبہ وجود کا تقاضا نہیں کرتا اور سالبہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے' اس موجبہ اور موجبہ معدولہ میں فرق یہ ہے کہ اس موجبہ میں محمول سلب مضاف الی النسبت ہوتا ہے جبکہ موجبہ معدولہ میں سلب مضاف الی المفرد ہوتا ہے تو زید لاحجر میں معدولہ کا معنی زید لاحجر ھست ہے اور موجبہ سالبتہ المحمول کا معنی ہمارے

اس قول میں کہ زید لیس ھو۔ حجر زید نیست حجر ھست۔ اور سالبۃ المحمول اور سالبہ بسیطہ میں فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیطہ میں دونوں طرفین کا تصور کیا جاتا ہے پھر سلب کے ساتھ حکم ہوتا ہے اور سالبتہ المحمول میں سلب کو موضوع پر حمل کیا جاتا ہے، تو زید لیس حجر میں سالبہ کا معنی زید حجر نیست ہے اور سالبتہ المحمول کا معنی زید لیس ھو حجر میں زید نیست حجر ھست ہے، یہ تو فرق معنوی ہے لفظی فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیطہ میں ایک رابط ہوتا ہے اور سلب مقدم ہوتا ہے جیسے زید لیس ہو بقائم اس تفصیل کو سمجھنے کے بعد متاخرین کہتے ہیں کہ نقیضین کے درمیان موجبہ معدولتہ نہیں ہے تاکہ نقض وارد ہو جائے، بلکہ نقیضین میں منعقد قضیہ موجبہ سالبتہ المحمول ہے اور وہ وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا، اس لئے اصل مدعی پر نقض وارد نہیں ہوتا۔ قولہ فبعد تسلیمہ یہ متاخرین کے جواب پر رد اول ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ موجبہ سالبتہ المحمول وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتے جیسا کہ مصنف نے تصدیقات میں کہا ہے کہ وقر حتک حاکمتہ بان الربط الایجابی مطلقا یقتضی وجود الموضوع قولہ انما یتم الخ یہ رد ثانی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ جواب تب صحیح ہو سکتا ہے کہ اصلین وجودی ہو تو نقیضن میں تمہارا قضیہ بنے گا، لیکن اگر اصلین عدمی ہو جیسے لاشریک الباری ولا اجتماع النقیضین تو پھر یہ جواب نہیں چل سکتا اس لئے کہ اس کے نقیضین یعنی اجتماع النقیضن اور شریک الباری میں سالبتہ المحمول نہیں بنے گا اس لئے کہ اس میں صرف سلب نہیں ہے۔ پھر مصنف نے اصل سوال سے اس قول کے ساتھ جواب دیا ہے کہ فلا جواب

الا تخصیص الدعوی- یعنی اس شک کا جواب یہ ہے کہ ہمارا یہ دعویٰ کہ متساوین کے نقیضین بھی متساوین ہوتے ہے یہ نقائض مفہومات شاملہ کے علاوہ کے لئے ہے- قولہ و نقیض الاعم والاخص مطلقا بالعکس الخ یعنی جن دو کلیوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے ان کی نقیضین میں بھی یہی نسبت ہو گی لیکن عینین کے عکس کے ساتھ' یعنی عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہو گی' مصنف نے جز اول کی دلیل فان انتفاء العام الخ سے اور جزء ثانی کی دلیل و لا عکس سے بیان کی ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ یہاں دعوی مرکب ہے دو جزئین سے- پہلا جز یہ ہے کہ عام کی نقیض خاص ہو گی خاص کی نقیض سے- یعنی جہاں عام کی نقیض پائی جائے گی وہاں خاص کی نقیض کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ وجود خاص مستلزم ہوتا ہے وجود عام کو اور انتفاء عام مستلزم ہوتا ہے انتفاء خاص کو- مثلاً حیوان عام ہے اور انسان خاص ہے تو ان کی نقیض لاحیوان خاص ہو گی اور لا انسان عام- پس جہاں لاحیوان پایا جائے گا وہاں لا انسان کا پایا جانا ضروری ہے دعوی کا دوسرا جزء یہ ہے کہ خاص کی نقیض عام ہو گی عام کی نقیض سے' یعنی جہاں خاص کی نقیض پائی جائے گی- وہاں عام کی نقیض کا پایا جانا ضروری نہیں اس لئے کہ انتفاء خاص متلزم نہیں انتفاء عام کو ورنہ عام عام باقی نہیں رہے گا' کیونکہ عموم نام ہے کون اشئی شاملاً للاخص ولغیرہ کا' تو اگر رفع خاص کے ساتھ رفع عام لازم ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ عام بدون خاص کے پایا نہیں جا سکتا فلا یبقی العام عاما وھذا خلف فلذا قال المصنف ولا عکس تحقیقا لمعنی العموم قولہ و شکک الخ اس

عبارت سے مصنف ماقبل پر دو اعتراض نقل کرتے ہیں پہلے کی نسبت محقق طوسی کی طرف اور دوسرے کی نسبت ابوبکر نجم الدین الکاتبی کی طرف کی جاتی ہے۔ اعتراض اول کا حاصل یہ ہے کہ لا اجتماع النقیضین عام ہے اور انسان خاص ہے لہٰذا قاعدہ مذکورہ کی بناء پر ان کی نقیضین اجتماع النقیضین اور لاانسان میں بھی عام و خاص مطلق کی نسبت ہونا چاہئے' حالانکہ ان دونوں میں تباین کی نسبت ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ممکن عام اور ممکن خاص میں عام و خاص کی نسبت ہے اول عام ہے اس لئے کہ اس میں سلب ضرورت عن احد الطرفین ہوتا ہے اور ثانی خاص ہے کیونکہ اس میں سلب ضرورت عن الطرفین ہوتا ہے پس قاعدہ مذکور کی بناء پر ان کی نقیضین یعنی لا ممکن عام اور لا ممکن خاص میں بھی عام و خاص مطلق کی نسبت ہوگی۔ اول خاص و ثانی عام ہوگا' پس جہاں لا ممکن عام پایا جائے گا جو کہ خاص ہے وہاں لا ممکن خاص پایا جائے گا جو کہ عام ہے اور ہر لا ممکن خاص یا تو واجب ہوگا یا ممتنع' کیونکہ ممکن خاص میں سلب ضرورت عن الطرفین ہوتا ہے تو اس کی نقیض یعنی لا ممکن خاص میں اس سلب کا سلب ہوگا' جس سے یا تو وجود ضروری ہوگا یا عدم' اول واجب اور ثانی ممتنع ہے اور یہ دونوں ممکن عام کے فرد ہیں کیونکہ ممکن عام میں سلب ضرورت عن احد الطرفین ہوتا ہے اور واجب میں سلب ضرورت عدم سے ہے جبکہ ممتنع میں سلب ضرورت وجود سے ہوتا ہے۔ اب صورت قیاس کی یہ ہوئی کل لا ممکن عام لا ممکن خاص و کل لا ممکن خاص اما واجب او ممتنع نتیجہ نکلا کل لا ممکن عام اما واجب او ممتنع اب اس نتیجہ کو صغریٰ

بنا کر دوسرا کبریٰ ملا کر قیاس بنایا جائے گا، جس کی صورت یہ ہوگی کل لا ممکن عام اما واجب او ممتنع و کل واجب او ممتنع ممکن عام نتیجہ نکلا کل لا ممکن عام ممکن عام اور یہ اجتماع المتنافیین ہے جو کہ محال ہے اور یہ محال قاعدہ مذکورہ کی وجہ سے لازم آیا معلوم ہوا کہ یہ قاعدہ غلط ہے ورنہ محال کے لئے مستلزم نہ ہوتا قولہ والجواب الخ مصنف دونوں اعتراض کا جواب دہرا رہا ہے کہ ہم نے جو عام و خاص مطلق کی نقیض عام و خاص مطلق بیان کی ہے یہ مفہومات شاملہ کے علاوہ میں ہے اور اجتماع النقیضین اور ممکن عام وغیرہ جن کو لیکر اعتراض وارد کیا گیا ہے یہ مفہومات شاملہ میں سے ہیں تو اگر ان میں مذکورہ قاعدہ جاری نہیں ہوا تو کوئی خرابی نہیں ہے، رہ گیا یہ اعتراض کہ منطق کے قواعد تو عام ہوتے ہیں اور تخصیص اس کے منافی ہے جواب یہ ہے کہ تعمیم بقدر طاقت بشریہ ہوتی ہے۔ نیز منطق آلہ ہے علوم حکمیہ کے لئے، اور ان علوم میں مفہومات شاملہ سے بحث نہیں ہوتی تو اگر منطق کا کوئی قاعدہ ان کو شامل نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔

قولہ و بین نقیضی الاعم و الاخص من وجہ تباین جزئی الخ

اور جن دو کلیوں میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو تو ان کے نقیضین میں تبائن جزئی کی نسبت ہوگی۔ جیسے کہ متبائین کی نقیضین میں تباہن جزئی ہوتی ہے۔

اعتراض: ہم نے نسب اربعہ پڑھے تھے۔ ان میں تو تبائن جزئی نہیں تھا تو پھر نسب تو اربعہ نہیں ہوئے بلکہ خمسہ ہو گئے۔

جواب : تبائن جزئی کی جو نسبت ہے- یہ مستقل نسبت نہیں ہے اور نسب اربعہ جو ہیں وہ مستقل ہیں اور تبائن جزئی کبھی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں ہوگا اور کبھی تبائن کلی کے ضمن میں ہوگا-

تبائین جزئی : اس کو کہتے ہے کہ ہر مادے میں تفارق نہ ہو' لیکن بعض مواد میں تفارق ہو- اگر تمام مواد میں تفارق ہو تو تبائن کلی ہوگا' یعنی تباین جزئی تفارق فی الجملہ کو کہتے ہیں' یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کا بغیر دوسرے کے فی الجملہ صادق آنا خواہ ہمیشہ بغیر دوسرے کے صادق آجائے یا کبھی دوسرے کے ساتھ صادق آجائے اول تباین کلی ہے اور ثانی عموم خصوص من وجہ ہیں- تباین جزئی کے تحقق کی دو صورتیں ہوئیں- کبھی تباین کلی کی ضمن میں اور کبھی عموم من وجہ کے ضمن میں-

اس کے بعد سمجھنا چاہئے کہ متباینین کی نقیضین میں تباین جزئی ہے یعنی جن دو کلیوں میں تباین کی نسبت ہو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان کی نقیضین میں بھی تباین کلی ہوتی ہے' جیسے انسان اور لاناطق کہ ان میں تباین کلی ہے اور ان کی نقیضین لاانسان اور ناطق میں بھی تباین کلی ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان کی نقیضین میں عموم خصوص من وجہ ہوتی ہے جیسے حجر اور حیوان کہ ان میں تباین کلی ہے اور ان کی نقیض لاحجر اور لاحیوان میں عموم و خصوص من وجہ ہے- اسی طرح عموم و خصوص من وجہ کی نقیض کا حال ہے کہ اس میں کبھی تباین کلی ہوگی جیسے لاحجر اور لاحیوان کہ ان میں تو عموم و خصوص من وجہ ہے اور ان کی نقیضین حجر اور حیوان میں تباین کلی ہے اور کبھی عموم و خصوص من وجہ کی

نقیض میں بھی عموم و خصوص من وجہ ہی کی نسبت ہو گی جیسے ابیض اور انسان کہ ان میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور ان کی نقیض لا ابیض اور لا انسان میں بھی عموم و خصوص من وجہ ہے۔

مصنف کا یہ قول کہ لان بین العینین تفار قا الخ اس دعویٰ کے لئے دلیل ہے کہ عام و خاص من وجہ اور مبائنین کی نقیضین میں تباین جزئی ہے۔ اتحاد دلیل کی وجہ سے دونوں کو جمع کر دیا۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ مبائنین میں سے ہر ایک کلی دوسرے کے بغیر صادق آتی ہے اور عام و خاص من وجہ میں صرف ایک مادہ میں دونوں مجتمع ہوتی ہیں باقی دو مادوں میں ایک دوسرے کے بغیر پائی جاتی ہیں معلوم ہوا کہ عینین میں تفارق ہے اور عینین میں تفارق مستلزم ہوتا ہے تفارق نقیضین کو' اس لئے کہ عینین میں تفارق کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کا عین دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آتا ہے کیونکہ دوسرے کے عین کے ساتھ صادق نہیں ہے ورنہ تفارق کیوں ہوتا تو اگر اس کے نقیض کے ساتھ بھی صادق نہ ہو تو ارتفاع النقیضین لازم آتا ہے۔ اسی سے نقیضین میں بھی تفارق سمجھ میں آگیا کہ نقیضین میں سے ہر ایک جب اپنے مقابل نقیض کے عین کے ساتھ جمع ہے تو خود اس کے نقیض کے ساتھ جمع نہیں ہوگا ورنہ اجتماع النقیضین لازم آئے گا۔ حاصل یہ ہوا کہ ہر ایک کا عین دوسرے کے عین کے ساتھ جمع نہیں ہے تو اس کی نقیض کے ساتھ جمع ہوگا یہ عینین کا تفارق ہوا اور ہر ایک کی نقیض دوسری کی نقیض کے ساتھ جمع نہیں تو اس کے عین کے ساتھ جمع ہو گی یہ نقیضین کا تفارق ہوا اور اسی تفارق کا

نام تباین جزئی ہے۔ پس عام و خاص من وجہ کی نقیضین اور اسی طرح متباینین کی نقیضین میں تباین جزئی ثابت ہوا۔

قوله و ههنا سوال و جواب على طبق مامر

یعنی جس طرح متساوئین اور عام و خاص مطلق کی نقائض پر مفہومات شاملہ کے ذریعہ اعتراض وارد ہوتا ہے تو متباینین اور عام و خاص من وجہ کی نقائض پر بھی اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ لاشئی اور لاممکن میں تباین کلی ہے اس لئے کہ ان میں سے کسی ایک کا بھی فرد موجود نہیں تو ہر ایک کلی بغیر دوسرے کے صادق آئی اور اسی کو تباین کلی کہتے ہیں حالانکہ ان کی نقیضین یعنی شئی اور ممکن میں تساوی کی نسبت ہے نہ کہ تباین جزئی کی۔ اسی طرح شئی اور لاانسان میں عموم و خصوص من وجہ ہے اور ان کی نقیضین یعنی لاشئی اور انسان میں تباین جزئی نہیں اس لئے کہ تباہن جزئی میں ضروری ہے کہ ہر ایک کلی بغیر دوسری کلی کے صادق آئے اور لاشئی کا کوئی فرد نہیں جس پر وہ صادق آسکے۔

معلوم ہوا کہ قاعدہ مذکورہ کے متباینین اور عام و خاص من وجہ کی نقیضین میں تباین جزئی ہے یہ کلیہ نہیں ہے۔ اس اعتراض کا جواب بھی وہی ہے جو پہلے دیا جاچکا ہے کہ ہمارا قاعدہ مفہومات شاملہ کے علاوہ کے لئے ہے۔

ثم الكلى اماعين حقيقة .... و يقال لهما عرضيات

مصنف یہاں سے کلی کی تقسیم اقسام خمسہ کے طرف کرنا چاہتے ہیں۔ کلی کی اپنے ماتحت کے اعتبار سے پانچ قسمیں ہیں۔ وجہ انحصار یہ ہے کہ کلی یا تو

اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی اس کو نوع کہتے ہے یا جزء حقیقت ہوگی اس کی دو قسمیں ہیں یا جزء یا تو تمام مشترک ہوگا یا نہ ہوگا - اول جنس ثانی فصل ہے اور یا وہ کلی نہ تو عین حقیقت ہوگی اور نہ جزء ہوگی بلکہ اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی - پھر اس کی دو قسمیں ہیں یا ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہوگی یا نہیں ہوگی اول خاصہ ثانی عرض عام ہر ایک کے اقسام بیان امثلہ کے ساتھ اپنے اپنے موقع پر آرہا ہے - مصنف نے یہاں کلی کے اقسام میں سے پہلے ذاتیات بیان کیا ہے پھر عرضیات' چنانچہ فرماتے ہے کہ کلی یا تو اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی یا افراد کی حقیقت میں داخل ہوگی یعنی افراد کا جز ہوگی اول نوع ہے - جیسے انسان اپنے افراد زید' عمر' بکر وغیرہ کی عین حقیقت ہے - حقیقت اور ماہیت شئی اس کو کہتے ہیں کہ شئی کو تشخصات خارجیہ سے خالی کیا جائے تو ما بقی مفہوم کو ماہیت شئی کہتے ہے جیسے زید کو تشخصات خارجیہ سے خالی کیا جائے تو انسان باقی رہتا ہے - یہی زید کی ماہیت ہے ثانی کی دو قسمیں ہیں وہ جزء یا تو تمام مشترک ہوگا یا تمام مشترک نہیں ہوگا اگر تمام مشترک نہیں تو اس کی دو قسمیں ہیں یا تو بالکل ہی مشترک نہ ہو جیسے ناطق یا تو مشترک ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو - جیسے حساس اول کو جنس اور ثانی دونوں قسمیں فصل ہیں - جنس کی مثال جیسے حیوان کہ اپنے افراد یعنی انسان فرس وغیرہ کی حقیقت کا جز ہے - فصل کے مثال جیسے انسان کے لئے ناطق یا حساس کہ ناطق انسان کا جزء ہے لیکن تمام مشرک نہیں بلکہ مشترک ہی نہیں اور حساس انسان کا جزء مشترک تو ہے لیکن تمام

مشترک نہیں- تمام مشترک وہ جزء کہلاتا ہے کہ جن دو یا چند حقائق کے درمیان یہ مشترک ہی ان میں یا تو اس کے علاوہ کوئی جزء مشترک نہ ہو اور اگر ہو تو اس سے خارج نہ ہو ان تینوں کلیات یعنی نوع جنس فصل کو ذاتیات کہا جاتا ہے اس لئے کہ ان سب میں ذات کی طرف نسبت ہے- لیکن یہاں اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ منسوب اور منسوب الیہ میں تغایر ضروری ہے یہاں جنس فصل میں تغایر موجود ہے لیکن نوع میں نہیں اس لئے کہ نوع عین ذات ہے لہذا نوع کو ذاتی نہیں کہنا چاہئے جواب یہ ہے کہ اعتراض مبنی ہے معنی لغوی پر اور یہاں پر ذاتی سے معنی اصطلاحی مراد ہے یعنی جو ذات سے خارج نہ ہو خواہ عین ہو یا جزء ہو اور کبھی ذاتی کا اطلاق صرف اس کلی پر ہوتا ہے جو افراد کی حقیقت میں داخل ہو یعنی صرف جنس اور فصل کو ذاتی کہتے ہے نوع کو نہیں کہتے-

حاصل یہ کہ ذاتی اگر بمعنی داخل ہو اور عرض بمعنی خارج تو پھر نوع دونوں سے خارج ہے اور واسطہ ہے دونوں میں اور اگر ذاتی بمعنی مالیس بخارج ہو اور عرض بمعنی مالیس بداخل ہو تو پھر نوع دونوں میں داخل ہے اور اگر ذاتی بمعنی داخل اور عرض بمعنی مالیس بداخل ہو تو پھر نوع عرض میں داخل ہے اور اگر ذاتی بمعنی مالیس بخارج اور عرض بمعنی خارج ہو تو پھر نوع ذاتی میں داخل ہو-

مصنف کلی ذاتی کے بحث سے فارغ ہونے کے بعد کلی عرضی کے اقسام بیان کرتے ہے چنانچہ فرماتے ہے کہ کلی عرضی کی دو قسمیں ہیں اس لئے کہ یا

تووہ ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہوگی خواہ حقیقت نوعیہ ہو جیسے ضاحک انسان کے لئے یا حقیقت جنسیہ ہو جیسے مشی حیوان کے لئے یا ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں ہوگی جیسے ماشئی انسان کے اعتبار سے اول خاصہ اور ثانی عرض عام ہے۔ ان دونوں کو عرضیات کہتے ہے۔ ذاتیات کے ساتھ مطابقت کے لئے عرضیات کہایا دو پر بھی جمع کا اطلاق کر کے عرضیات کہہ دیا۔

اور اگر کلی اپنے حقیقت افراد سے خارج ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک حقیقت کے ساتھ خاص ہو تو اس کو خاصہ کہتے ہیں جیسے ضاحک۔

(۲) ایک حقیقت کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ عام ہو اس کو عرض عام کہتے ہیں۔ جیسے کہ ماشی اور ان دونوں کلیات کو عرضیات کہتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ داخل نہیں ہے خارج ہے اور ان سب کو کلیات خمسہ کہتے ہیں افراد جمع فرد کی ہے اور مراد اس سے اشخاص ہے۔ اس لئے کہ مختلف چیزیں ہیں۔ ایک کلی ہے۔ من حیث ہی ہی اور ایک فرد ہے۔ ایک شخص ہے۔ ایک حصہ ہے۔

تو کلی من حیث ہی وہ ہوتا ہے جس میں قطع نظر ہو کسی لحاظ اور اعتبار سے اور اس کو کلی طبعی اور کلی مطلق کہتے ہیں۔

اور اگر کلی من حیث ہی نہ ہو۔ بلکہ مقید ہو کسی قید کے ساتھ تو جب قید کے ساتھ مقید کرتے ہیں تو دو چیزیں ہوئی ایک قید دوسرا تقید۔ اگر قید اور تقید دونوں کلی میں داخل ہو یعنی ان سے کلی کو ملحوظ کیا جائے تو اس کو فرد کہتے

ہیں اور کبھی کبھی تقید کو داخل کرتے ہیں اور قید کو خارج کرتے ہیں تو ان کو حصہ کہتے ہیں اور کبھی قید کو داخل اور تقید کو خارج کرتے ہیں۔ یعنی ماہیت مع القید تو اس کو شخص کہتے ہیں۔

قوله و الجمهور علے ان العرض غير العرضی و غير المحل حقيقة

کلی کی تقسیم ذاتیات اور عرضیات سے فارغ ہونے کے بعد ابھی ایک اختلاف بیان کرنا چاہتے ہیں اس بات میں کہ عرض، اور محل میں فرق ہے یا نہیں تو اس میں جمہور اور ابوالحسن کاشی کا اختلاف ہے۔ اختلاف سمجھنے سے پہلے ہر ایک کی تعریف سمجھنا ضروری ہے۔ عرض وہ ہے جو اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہو۔ عرضی وہ ہے جو عرض سے مشتق ہو۔

محل وہ ہے جس کے ساتھ عرض قائم ہو جیسے کتابت 'کاتب' انسان' اول عرض' دوئم عرضی' سوم محل ہے' اب اختلاف سمجھے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان تینوں میں تغایر ذاتی ہے۔ عرض اور عرضی میں چند وجوہ مغایرت ہے۔ (۱) عرض محمول نہیں ہوتا اور عرضی محمول ہوتی ہے جیسے الجسم ابیض کہنا صحیح ہے اور الجسم بیاض کہنا صحیح نہیں ہے۔ (۲) عرضی یا تو جوہر ہوگا اور اسم جامد ہوگا جیسے کہ حیوان ناطق کی بنسبت پھر تو فرق ظاہر ہے کہ عرض جوہر نہیں بن سکتا ہے اور یا مشتق ہوگا تو پھر عرضی مرکب ہے جیسے کاتب اور عرض اس کا جزء ہے تو فرق ظاہر ہے ــــ (۳) عرض زائل ہو جاتا ہے اور محل باقی رہتا ہے جیسے سفیدی کبھی جسم سے زائل ہو جاتی ہے اور جسم باقی رہتا ہے۔

مصنف نے عرضی اور محل میں مغایرت بیان نہیں کیا' اس لئے کہ ان دونوں میں مغایرت بالکل ظاہر ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جب عرضی کا مبداء یعنی عرض محل کے مغایر ہے جیسا کہ ابھی گزرا تو مشتق بھی محل کے مغایر ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ عرضی کا مفہوم انتزاعی ہے' خارج میں موجود نہیں ہے اور محل خارج میں موجود ہوتا ہے۔

قول قال بعض الافاضل الخ

بعض الا فاضل سے مراد ابو الحسن الکاشی ہے' روضۃ الجنان میں انہوں نے یہ کہا ہے انہوں نے بزعم خویش یہ قول محقق دوانی کے کلام سے اخذ کیا ہے' حالانکہ فی الحقیقۃ محقق صاحب اسی قول سے بری ہے مصنف نے بھی یہ زعم کیا ہے کہ محقق دوانی کا مذہب وہی ہے جو ابو الحسن الکاشی کا ہے اس لئے حاشیہ منھیہ میں کہا ہے کہ وھو مذہب المحقق الدوانی بہر حال بعض الا فاضل کا مذہب یہ ہے کہ ان تینوں میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے ایک ہی شئی ہے مختلف اعتبار کی وجہ سے ان میں بظاہر اختلاف معلوم ہوتا ہے' عرض کی طبیعت کو جب لا بشرط شئی کے درجہ میں لیا جائے یعنی نہ تو موضوع کی مقارنت کا لحاظ کیا جائے اور نہ عدم مقارنت کا تو اس کو عرضی کہتے ہے اور جب بشرط شئی کے درجہ میں ہو یعنی موضوع کے ساتھ مقارنت کا لحاظ کیا جائے تو اس کو محل کہتے ہے اور جب بشرط لا شئی کے درجہ میں لیا جائے یعنی عدم مقارنت کا لحاظ کیا جائے تو اس کو عرض کہتے ہیں جو جوہر کا مقابل ہے عرضی کا حمل محل پر بالمواطاۃ ہوتا ہے اور عرض کا حمل محل پر بالاشتقاق

ہوتا ہے' اول کی مثال جیسے الجسم ابیض' ثانی کے مثال جیسے الجسم ذو بیاض۔

قوله ولذاصح النسوة اربع الخ

اس عبارت سے اپنے مدعی پر دلیل قائم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان تینوں میں چونکہ اتحاد ہے اس لئے "النسوة اربع" اور "الماء ذراع" کہنا صحیح ہے۔ مثال اول میں اربع عرض ہے جس کا حمل "النسوة" پر ہورہا ہے مثال ثانی میں ذراع عرض جس کا حمل الماء پر ہورہا ہے اور النسوة اور الماء محل ہے اور حمل تقاضا کرتا ہے اتحاد کا' ان دو مثالوں سے عرض اور عرضی کا محل کے ساتھ اتحاد ثابت ہوا عرض اور عرضی کے اتحاد کی مثال نہیں بیان کی' لیکن اگر غور کیا جائے تو انہیں دو مثالوں سے عرض اور عرضی کا اتحاد بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ ان مثالوں میں عرضی اور عرض کا اجتماع محل کے ساتھ ثابت ہوا ہے تو اگر ان دونوں میں تباین ہوتا تو محل کے ساتھ دونوں کا اجتماع کیسے ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ عرض کے اتحاد مع العرضی میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔

ومن ثم قال الخ عرض عرضی اور محل میں اتحاد پر تفریع کر رہے ہیں' لیکن اس تفریع میں عرض اور عرضی میں اتحاد کو دخل ہے۔ محل کے اتحاد کا اس تفریع سے تعلق نہیں ہے۔ حاصل تفریع یہ ہے کہ جس طرح مبداء جو کہ عرض ہے' نہ نسبت پر دلالت کرتا ہے اور نہ موصوف پر خواہ موصوف عام ہو یا خاص۔ اسی طرح مشتق بھی جو کہ عرضی ہے ان تینوں چیزوں پر

دلالت نہیں کرتا اس سے معلوم ہوا کہ مبداء اور مشتق میں اتحاد ہے اور ان دونوں کے اتحاد کا منشا عرض اور عرضی کا اتحاد ہے۔

قولہ لایدل الخ مشتق نسبت پر اس واسطے دلالت نہیں کرتا کہ نسبت کا تحقق بغیر منسوب اور منسوب الیہ کے نہیں ہو سکتا اور جب مشتق کی دلالت کسی ذات پر نہیں ہوتی نہ عام پر نہ خاص پر تو نہ منسوب پایا جائے گا اور نہ منسوب الیہ اور جب یہ دونوں نہیں ہونگے تو نسبت کا تحقق کس طرح ہوگا اور جب نسبت کا تحقق نہیں تو اس پر دلالت کس طرح ہوگئی اور موصوف عام پر دلالت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مشتق کبھی فصل بھی واقع ہوتا ہے اور ایسی صورت میں اگر مشتق کی دلالت مفہوم عام پر مان لی جائے تو عرض عام کا دخول فصل میں لازم آتا ہے مثلاً ناطق اگر موصوف عام پر دلالت کرے تو اس کی تعبیر شئی لہ النطق سے کریں گے اور شئی عرض عام ہے جب ناطق شئی پر صادق ہوا تو لازم آیا دخول عرض عام فی الفصل اور یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ فصل جزء ہے نوع کا اور جزء الجزء جزء کے قانون کی وجہ سے عرض عام بھی نوع کا جزء بن جائے گا تو عرض عام نہیں رہیگا اس لئے کہ ذاتی بن جائیگا اور موصوف خاص پر دلالت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر موصوف خاص پر دلالت کرے تو موصوف خاص جزء بن جائے گا مشتق کا تو امکان ذاتی کا موجوب ذاتی کے ساتھ انقلاب آئے گا والتالی باطل فالمقدم مثلہ - وجہ ملازمہ یہ ہے کہ مثلاً ابیض ایک مشتق ہے اور ضاحک ایک دوسرا مشتق ہے تو اگر یہ ذات منہ الضحک پر دلالت کرے تو ضاحک کے

اندر ذات الضحک موجود ہوگا اور وہ انسان ہے اب گویا تقدیر اس طرح ہوئی
کہ الانسان انسان لہ الضحک تو ثبوت شئی لنفسہ ہوا اور ثبوت شئی لنفسہ
ضروری ہوتا ہے لہٰذا ضحک جو انسان کے لئے ممکن تھا وہ واجب ہو گیا تو
شئی ممکن کا واجب ہونا لازم آیا وھو باطل اب جب مشتق کا مفہوم نہ نسبت
پر دال ہے اور نہ موصوف عام پر اور نہ موصوف خاص پر تو آخر مفہوم مشتق
کیا ہوا تو اسکو مصنف بل معناہ القدر الناعت سے بیان کرتے ہیں کہ مشتق کا
معنی صرف قدر ناعت کے ہے یعنی مشتق ایسا امر ہے کہ جو کسی شئی کے
لئے نعت ہو جیسے ابیض اور اسود کا معنی صرف سیاہ و سفید کے ہے حاصل بحث
یہ ہے کہ مشتق مثل مبداہ کے بسیط ہے۔ جس طرح مبداہ نسبت اور
موصوف پر دلالت نہیں کرتا' اسی طرح مشتق بھی دلالت نہیں کرتا یہی
محقق دوانی کا مذہب ہے۔ حاصل مذہب محقق یہ ہے کہ مشتق اور مبداء میں
اتحاد ذاتی ہے اور مشتق اور محل میں اتحاد عارضی ہے بعض الافاضل ابوالحسن
الکاشی نے ان کے مذہب کو نہیں سمجھا اور تینوں میں اتحاد ذاتی کے قائل
ہو گئے۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ مشتق مرکب ہے اجزاء ثلاثہ یعنی
موصوف' وصف نسبتہ سے اس لئے کہ اسود کی تفسیر ذات من لہ السواد اور ابیض
کی تفسیر ذات مالہ البیاض سے کرتے ہیں تیسرا مذہب سید السند کا ہے وہ یہ کہ
مشتق مرکب ہے وصف اور نسبتہ سے اور موصوف اس میں داخل نہیں ہے۔
چوتھا مذہب سید الزاہد کا ہے وہ یہ کہ مشتق امر بسیط ہے نہ تو اجزاء ثلاثہ سے
مرکب ہے' جیسے کہ جمہور کا مسلک ہے اور نہ دوں سے مرکب ہے جیسا کہ

سید السند کا مذہب ہے اور نہ مبداہ کے ساتھ متحد ہے جیسا کہ محقق دوانی کا مذہب ہے- نسبتہ موصوف اور وصف یہ اجزاء تعبیر یہ ہے اجزاء ترکیبہ نہیں ہے قولہ ھذا ھو الحق ھذا کے مشار الیہ میں دو احتمال ہے- اول مشتق کا بسیط ہونا حق ہے اس میں سید السند اور اہل عربیت کا رد ہے دوم عرض عرضی محل کے اتحاد کی طرف اشارہ ہے مصنف نے اس مذہب کو حق کہا ہے' لیکن حق یہ ہے کہ اس میں نظر ہے حاصل نظر یہ ہے کہ اتحاد ذاتی کے سلسلہ میں جو دلائل بیان کے گئے ہیں- سب ہی مخدوش ہیں- مثلاً النسوۃ اربع سے عرضی اور محل کے اتحاد پر اور الماء ذراع سے عرض اور محل کے اتحاد پر دلیل قائم کی تھی' اس سے ان کے درمیان اتحاد ذاتی ثابت نہیں ہوتا بلکہ عرض اور عرضی کا محل پر حمل کرنے سے اتحاد عرضی ثابت ہوتا ہے نہ کہ اتحاد ذاتی اور ''من ثمه قال'' سے عرض اور عرضی کے اتحاد پر دلیل قائم کی تھی کہ مشتق عرضی ہے اور مبدأ عرضی ہے اور یہ دونوں نسبت اور موصوف عام و خاص پر دلالت نہ کرنے میں شریک ہیں- اس سلسلہ میں کہا تھا کہ مشتق کے موصوف عام پر دلالت کرنے میں عرض تمام کا دخول فصل میں لازم آتا ہے اور موصوف خاص پر دلالت کرنے میں ممکن کا واجب ہونا لازم آتا ہے' لیکن یہ دونوں استدلال صحیح نہیں ہے اور دونوں مجاب ہے- اول کا جواب یہ ہے کہ فصل الفاظ کا نام نہیں ہے' بلکہ مفہوم کو فصل کہتے ہیں- اور موصوف عام اگر نکالا جائے تو اس کا انضمام فصل کے الفاظ کے ساتھ ہوگا نہ کہ مفہوم کے ساتھ لہٰذا عرض عام کا دخول فصل میں لازم نہیں آتا مثلاً ناطق کا

موصوف عام شئ من له النطق نکالا جائے تو اس کا تعلق ناطق کے الفاظ کے ساتھ ہوا نہ کہ اس کے مفہوم کے ساتھ اور فصل مفہوم ناطق ہے نہ الفاظ ناطق- پس جو فصل ہے اس کے ساتھ انضمام نہیں ہوا اور جس کے ساتھ انضمام ہوا وہ فصل نہیں ہے لہٰذا عرض عام کا دخول فصل میں لازم نہیں آتا- دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ آپ نے جو فرمایا ہے کہ موصوف خاص پر مشتق اگر دلالت کرے تو امکان کا قلب وجوب کے ساتھ آئے گا یہ ملازمہ مسلم نہیں ہے اس لئے کہ یہ موقوف ہے ثبوت الشئی لنفسہ پر اور یہاں یہ لازم نہیں اس لئے کہ موضوع مطلق ہے اور محمول مقید ہے دونوں ایک نہیں ہے مثلاً مثال مذکور میں ضاحک کا موصوف خاص انسان له الضحک نکالا جائے اور انسان پر اس کا حمل کر کے کہا جائے الانسان انسان له الضحک تو اس میں مطلق انسان موضوع ہے اور انسان له الضحک جو مقید ہے وہ محمول ہے پس ثبوت الشئی لنفسہ لازم نہیں آیا تو قلب امکان بالوجوب نہیں آئے گا- اور جب موصوف عام و خاص پر مشتق دلالت کر سکتا ہے' جیسا کہ ابھی ہم نے بیان کیا تو نسبت پر بھی دلالت کر سکتا ہے- اس لئے کہ عدم دلالت کی بناء جب فاسد ہو گئی تو دلالت صحیح ہو جائے گی-

قولہ ویؤیدہ الخ اس عبارت سے مصنف عرض' عرضی' محل میں اتحاد ذاتی کی تائید کرنا چاہتے ہیں' لیکن اس سے صرف عرض اور محل میں اتحاد کی تائید ہوتی ہے عرض اور عرضی یا عرضی اور محل میں اتحاد ثابت نہیں ہوتا ہے- حاصل تائید یہ ہے کہ شیخ رئیس ابن سینا نے فرمایا ہے کہ اعراض کے

لئے علیحدہ سے کوئی وجود نہیں ہے' بلکہ محل کا وجود ہی اعراض کا وجود ہے اور جب اتحاد وجودی آیا تو اتحاد ذاتی بھی آیا' کیونکہ اگر ذات میں اتحاد نہ ہو بلکہ متباین ہوں تو پھر اتحاد وجودی کیسے ہو سکتا ہے لان المتباینین لایتحدان فی الوجود۔ لیکن اگر بنظر انصاف دیکھا جائے تو شیخ کے قول سے اعراض اور محل میں اتحاد ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ حاصل کلام شیخ یہ ہے کہ اعراض کا وجود فی نفسہ کوئی علیحدہ شئی نہیں ہے بلکہ ان کا وجود فی محلّہ' یہی ان کا وجود فی نفسہ ہے تو اس سے اتحاد فی الذات والوجود ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ جوہر اور عرض دونوں کا دو طرح کے وجود ہے۔ ایک وجود فی نفسہ دوسرا وجود فی محلّہ تو جوہر میں تو یہ دونوں علیحدہ علیحدہ ہیں اور وجود فی محلّہ کے فنا سے ان کا وجود فی نفسہ فنا نہیں ہوتا مثلاً ایک شخص کرسی پر بیٹھا تھا اس کے بعد چلا گیا تو جانے کے بعد وجود فی محلّہ یعنی کرسی پر بیٹھنا تو ختم ہو گیا' لیکن اس کا وجود فی نفسہ یعنی خود بیٹھنے والا فنا نہیں ہوا۔ بخلاف اعراض کے کہ ان کا وجود فی نفسہ علیحدہ نہیں ہے۔ جب تک ان کا وجود فی محلّہ ہے اس وقت تک ان کا وجود فی نفسہ ہے ورنہ نہیں' جیسے کپڑا کہ کپڑے کے وجود تک اس کی سرخی بھی ہے' اگر کپڑا جل گیا تو اس کی سرخی بھی ساتھ ساتھ ختم ہو گئی۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شیخ نے اعراض ہی کے دونوں قسم کے وجود کو بیان کیا ہے کہ بغیر وجود فی محلّہ کے اعراض کا وجود فی نفسہ باقی نہیں رہتا تو اس سے عرض اور محل میں اتحاد کیسے ثابت ہوا' لیکن آج کل کے تجربات اور ترقی سے عرض کا وجود علیحدہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک محل سے زائل ہو کر ختم نہیں

ہو تا بلکہ محفوظ کیا جاتا ہے جیسا کہ ٹیپ ریکارڈ میں آواز اور تھرمامیٹر میں حرارت محفوظ ہوتی ہے۔

اب اس کے بعد آنے والے مباحث کا اجمالی خلاصہ بیان کیا جاتا ہے' تفصیل کتاب میں موجود ہے۔ سب سے پہلے مصنف ماقبل پر فالکلیات خمس کے ساتھ تفریع کرتا ہے' پھر کلیات خمسہ میں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کرتا ہے سب سے پہلے جنس کو ذکر کرتے ہے اس لئے کہ ذاتیات میں سے ہے تو عرضیات پر مقدم ہونا چاہئے' پھر نوع پر مقدم کیا اس لئے کہ جنس جزء ہے اور نوع کل ہے اور جزء کل پر مقدم ہوتا ہے اور فصل بھی جزء ہے' لیکن جنس جزء عام ہے اور فصل جزء خاص ہے اور عام خاص پر مقدم ہوتا ہے۔ مصنف پہلے جنس کی تعریف کرتے ہیں پھر جنس کو قریب اور بعید کی طرف تقسیم کرتے ہیں پھر پانچ مباحث ذکر کرتے ہے۔ بعض مباحث صرف تحقیق المقام ہے اور بعض سوال وجواب ہے اور بعض جواب ہے سوال سے۔

مباحث جنس سے فارغ ہونے کے بعد کلی ثانی نوع کی تعریف کرے گا پھر نوع حقیقی اور اضافی کی طرف تقسیم کرے گا' پھر دونوں قسموں میں نسبت بیان کرے گا پھر نوع کی ایک قسم نوع اضافی اور جنس کا مشترکہ تقسیم کرے گا (یہ تقسیم نوع حقیقی میں نہیں چل سکتا ہے) یہ تقسیم ابتداء دو قسمین کی طرف ہے مفرد اور مرکب پھر مرکب کی تین قسمیں ہیں۔ سافل' عالی' متوسط چاہے جنس ہو یا نوع آخر میں نوع الانواع اور جنس الاجناس کا بھی تذکرہ ہے۔ پھر کلی ثالث فصل کی تعریف ہے پھر اس میں دونوں تقسیم ہے

اول فصل قریب اور بعید کی طرف اور ثانی فصل مقوم اور فصل مقسم کی طرف- پھر حکماء کا ایک قول ذکر ہے جس سے ایک قاعدہ کلیہ ثابت ہوتا ہے اس قاعدہ پر پانچ تفریعات ذکر کرتے ہیں- تفریعات سے فارغ ہو کر دو اعتراض ذکر کرتے ہیں پہلا اعتراض شیخ بو علی سینا کا ہے جس کو انہوں نے شفا میں بیان کیا ہے- دوسرا اعتراض خود مصنف کی طرف سے ہے پہلے اعتراض کا جواب مصنف نے "وحلہ" کے ساتھ دیا ہے' دوسرے اعتراض کا سلسلہ طویل ہے آخر میں وحلہ کے ساتھ اس کا بھی جواب دیا ہے-

کلی رابع خاصہ کی تعریف اور قسمین کی طرف تقسیم کرے گا پھر کلی خامس عرض عام کی تعریف کرے گا اور خاصہ اور عرض عام دونوں کی تقسیم کرے گا لازم اور مفارق کی طرف پھر لازم میں دو تقسیم کرے گا آخر میں ایک اعتراض اور اس کا جواب بیان کر کے بحث کلیات خمسہ ختم ہو جائے گی-

اور خاتمہ شروع ہو جائے گا خاتمہ میں کلی کی تین قسمیں منطقی، طبعی، عقلی بیان کرے گا پھر طبعی میں تین اعتبارات کا ذکر کرے گا- ان کلیات ثلاثہ میں سے کون سی قسم خارج میں موجود ہے اور کونسی موجود نہیں ہے اور اس میں کیا اختلاف ہے تفصیل سے بیان فرمائے گا-

پھر بحث معرف شروع ہو جائے گا مصنف پہلے معرف کی تعریف کرے گا اور معرف کی دو قسمیں حقیقی اور لفظی بیان کرے گا پھر حقیقی کی دو قسمیں تعریف حسب الحقیقۃ اور تعریف حسب الاسم کا تذکرہ کرے گا اس کے بعد معرف کی شرائط بیان کرے گا پھر معرف کے اقسام اربعہ حد تام حد ناقص

رسم تام رسم ناقص تفصیل سے بیان کرے گا۔

اس کے بعد مقام تعریف میں مصنف نے چار مباحث بیان کی ہیں ان میں سے کچھ تحقیق المقام ہے اور کچھ اعتراض کا جواب ہے۔ تمت بالخیر۔

وانا الاحقر سید حمید الرحمٰن مدرس

جامعہ فاروقیہ کراچی

ربیع الثانی ۱۴۱۸ھ

کتابوں کی درس گاہ میں

ہزاروں صفحات کے مطالعہ سے دلچسپ اور عبرت انگیز واقعات، عبارات، علمی لطائف و نکات، سبق آموز قصے، بصیرت افروز معلومات۔ ایک ایسی کتاب جس کا مطالعہ آنکھوں میں آنسو بھی لاتا ہے اور ہونٹوں پر تبسم بھی، جو بہترین رفیق حضر بھی ہے اور خوشگوار رفیق سفر بھی۔

ابن الحسن عباسی
رفیق شعبہ تصنیف و استاذ جامعہ فاروقیہ

مکتبہ عمر فاروق ۴/۵۰۱ شاہ فیصل کالونی، کراچی